كلمة الوزارة

العيد الوطني الأكبر

محمد الأحمد
وزير الثقافة

في مطلع كل عام جديد يتجدد الأمل عند الناس ويستبشرون خيراً بأن تكون الأيام القادمة أفضل. وفي هذا العام الجديد عام (٢٠١٨م) يجد السوريون أنفسهم وجهاً لوجه في عناق مع التفاؤل، التفاؤل في طيِّ صفحة الحرب، والدخول في زمن السلام، وإعمار البلاد على الأصعدة كافة، والإنسان هو الغاية دائماً؛ إنه محور وأساس هذه العملية بالمعنى الثقافي والاجتماعي.

الانتصارات الكبيرة التي يحققها جيشنا العربي السوري على الإرهاب هي باعث كبير على الأمل والتفاؤل. ونُذكّر أنه في مطلع العام الفائت كان أبطالنا يحررون حلب ويعيدونها باقتدار إلى وجهها الطبيعي الوطني والحضاري، واحتفل السوريون بهذا الانتصار الكبير الذي فتح الباب لتحرير دير الزور والبوكمال العزيزتَين على قلوب كلِّ السوريين وكل العروبيين أينما كانوا، ثم تتالت الانتصارات في بقاع عديدة من ربوع وطننا الغالي، ونحن اليوم على أبواب استعادة مدينة إدلب وضمِّها إلى الجسد السوري الأم.

تحرير كامل التراب السوري وتطهيره من الإرهاب هو دأب القيادة والجيش، وأمل كلِّ السوريين الشرفاء الغيورين على وحدة وطنهم وعزته واستقراره.

من الجانب الثقافي، ومن منطلق إدراكنا أهمية حياتنا الثقافية ودورها في إعداد الإنسان وتعزيز مناعته في وجه الغزو والاستهداف، حرصت الحكومة في الجمهورية العربية السورية متمثِّلةً بوزارة الثقافة على أن تقدّم كلَّ مستلزمات النهوض الثقافي، واثقة بالإنسان السوري وبطاقاته الإبداعية، فجعلت العمل الثقافي أشبه بخلية نحل ناشطة لا تتوقف عن العطاء، وفتحت الأبواب للمواهب الجديدة في المجالات كافة؛ قُدمت العروض المسرحية المتعددة في كلِّ الأماكن التي أمكن فيها تقديم هذه العروض، وأُقيمت الندوات الفكرية والحوارية والمهرجانات الشعرية، والمسابقات الثقافية والفنية والإنتاج السينمائي والموسيقي، وهذا كله قلّما يحدث في أيّ بلد يعاني من اضطرابات حتى لو كانت محدودة، فكيف وهي حرب استمرت كلَّ هذه السنوات ووضع لها الأعداء كلَّ طاقاتهم لتقضي على مظاهر الحياة في سورية؟!

هذا التحدّي الثقافي ليس حالة منقطعة عن السياق العام الذي يحققه الشعب السوري في المجالات كافة، بل هو تناغم وتجاوب تتشارك فيه الطاقات الوطنية لتحقيق النصر القادم والشامل، الذي يتأسّس عليه مستقبل سورية المتجددة.

عام جديد، وموسم أعياد متتابعة، والعيد الوطني الأكبر والموعود هو عيد الانتصار، ليعمَّ الفرح وتحلَّ السعادة في بيوت الناس، وكلَّ عام وأنتم بخير جميعاً.

الشعر يفتح دروباً في الوجود

ناظم مهنا
رئيس التحرير

بمناسبة صدور كتاب أدونيس الجديد «بيروت ثدياً للضوء» في دمشق عن دار التكوين، وهذا، باعتقادي، حدث ثقافي يستحق أن يُحتفى به. كتاب آسر، مقدمته مؤثرة، وسبق لأدونيس أن رواها أكثر من مرة، إلا أنني في كلِّ مرَّة أقرؤها أتفاعل معها كأنني أقرؤها للمرة الأولى، إنها رحلة الشاعر منذ بدايات تشكله إلى ما حازه من مكانة عالمية في عالم الشعر، رحلة مليئة بالمعاني والعظمة لموهبة شقَّت لنفسها طريقاً، متحدية الظروف وتجهُّم الأقدار، لا تثبِّطها وعورة الدروب والآلام. في هذه السردية (المقدمة) التي يرويها الشاعر والمفردات التي يسوقها معان كثيرة ظاهرة أو متوارية فيما وراء الكلمات.

كانت الرغبة دائمة منذ زمن طويل أن أكتب انفعالي بشعر أدونيس ورأيي في الظاهرة الأدونيسية، والشعر مكوّنها الأهم دائماً. هذا التماهي بين الشعر والشاعر، يمنح أدونيس الامتياز الفريد، والحضور الدائم والفاعلية التي لا تغيب ولا تستكين. ولكن كنت دائماً أؤجّل هذه الرغبة، تهيُّباً وخشية الوقوع في المبالغة أو الممالأة، ثم ما أصعب الكتابة عن شاعر كُتبت عنه آلاف الدراسات ومئات الكتب! لكن، بما أنني لا أكتب نقداً، ولا قراءة تفصيلية لشعر الشاعر هنا، ولا أتحدث عن موقعه وحضوره في حياتنا الثقافية المعاصرة

وهذا أمر مفروغ منه. بل هي انطباعات ومراودة للأفق الأدونيسي، وأعتقد أن أحداً ما كتب مرّة عن الأفق الأدونيسي.

قال أكتافيوباث عن أدونيس: إنه أكبر شعراء العالم في الربع الأخير من القرن العشرين. وأسمح لنفسي بالتوسع قليلاً وأجازف، وأرجو ألا أستفز أحداً بالقول: وربما الشاعر الأخير في القرن العشرين؛ قياساً على فهمي، شبه الكلاسيكي، لمعنى الشاعر ودوره حتى في الحداثة نفسها.

لندخل إلى الموضوع من باب طرح الأسئلة: ما معنى الشاعر؟ وهل يوجد شعراء اليوم؟ تصطخب في رأسي وتتزاحم الآن توصيفات متضاربة عن الشاعر، يصعب عليَّ في هذه اللحظة أن أصوغ منها ما هو أفضل. والتعريفات المتداولة اليوم عن الشعر والشعراء تختلف تماماً عن التصورات (الكلاسيكية) التي لا يزال بعضٌ منا يتمسك بها.

بما أننا في فضاء الشعر والتخييل، دعونا نفترض أن شاعراً مجيداً عَبَرَ الأزمنة ورآه الناس وهو يعبر أمامهم، شاعراً مثل امرئ القيس أو النابغة أو أبي تمام أو البحتري أو المتنبي أو أبي العلاء أو أي شاعر آخر من هذه الطبقة، أو أن فرنسيين رأوا بودلير أو رامبو، أو روسيين استيقظوا وشاهدو بوشكين بينهم، أو أمريكيين صادفوا وولت ويتمان يتجول في الأسواق والحدائق أو ألمانيين لمحوا غوته في الطريق، ألا يحدث شيء في نفوس هؤلاء؟ أعتقد أن شعوراً جمعياً سيسري بين هؤلاء، لا يتحقق مع شخصيات تاريخية مهما كانت في المستوى نفسه، إلا في حالات استثنائية. قد لا ندرك السبب الذي يجعل الناس تندهش أو تصيبها هذه الرجّة الوجدانية. ما السر في هذا الكائن (الشاعر)، ومن مَنَحَهُ هذه القوة السحرية؟! وفي بعض الحالات، قد يكون الشاعر خجولاً أو متلعثماً، أو متصعلكاً لا يملك شيئاً من قوة أو من نفوذ مادي! الشاعر، عموماً، يحظى بمكانة محفوظة في وجدان الناس حتى لو لم يكونوا قُرّاء شعر. هذا الكائن (ابن الأسطورة) الذي يمتزج فيه الخرافي بالواقعي، يصيبهم بالرجَّة، وقد لا يسلم من هذه الرجّة أو الرجفة حتى الأشرار المارقون، وهم أيضاً يهابون هذا العابر الذي يطلقون عليه لقب شاعر! لكن، إذا لم أكن متوهماً، لماذا يحدث هذا حين يصادف أحدنا واحداً من هؤلاء

في الطريق أو في المنام أو في الخيال؟ لا أملك إجابة عن هذا التساؤل. هل يحظى أدونيس بهذه الخاصية الميتافيزيقية؟ أعتقد أنها تتحقق معه أكثر من أي شاعر معاصر آخر، وقد لمست ذلك في بعض الأحيان مصادفة. ربما أدونيس، كشاعر حديث، لا يكترث لمثل هذه المشاعر الجمعية، ولكنني أرى أنها ذات دلالة من بعض الأوجه، وهي ما تبقّى من إرث قديم، حين كان للشعراء مكانة يفتقرون إليها اليوم، وكانوا المعبِّرين عن الطبيعة وعن أحلام وتطلعات البشر في زمنهم. أن يُمنح الشعراء هذه المكانة الاعتبارية قد يثير تهكّم بعض الساخطين أو الحاسدين! لكن، لا يهم، نحن نتحدث عن شعراء لا عن متنافسين في شؤون أخرى، وصوت الشاعر الحقيقي هو صوت الزمن دائماً.

كان كارل يونغ يتحدّث عن الشاعر بوصفه: «سرّ الخلق الفني شأنه شأن حرية الإرادة، يُعدُّ مشكلة متعالية ليس في وسع علم النفس الإجابة عنها، إنما بإمكانه وصفها ليس إلا. كذلك يعد الإنسان المبدع لغزاً من الألغاز، ومهما حاول المرء بشتى الطرائق إيجاد حلّ له، فمحاولاته تذهب أدراج الرياح».

ينتمي أدونيس إلى الحداثة بامتياز، على الرغم من بلاغيته، التي يتبرّم منها كثيرون، وعلى الرغم كذلك من لغته الشعرية الأصيلة المشحونة، فإنه ينتمي إلى الحداثة ليس بوصفه أحد روادها والمسهمين فيها فحسب، بل بوعيه المميز والعميق بأنها مشروع تجديد وتواصل في الوقت نفسه، وهو، مؤلف «الثابت والمتحول» يعدُّ أكثر مجايليه جدلاً مع التراث، وهو واضع المختارات الشعرية «ديوان الشعر العربي» و«ديوان النثر العربي»... حداثة أدونيس هذه، تعرّضت لهجوم أحياناً ممن يفهمون الحداثة على وجه واحد بوصفها قطيعة كلية مع التراث، حداثة أدونيس، ينطبق عليها ما سماه أكتافيوباث حداثة ضد نفسها، حداثة تقويض اليقين والاكتمال. على امتداد نصف قرن أو يزيد فعل أدونيس في الشعر ما لم يفعله أحد؛ إبداعاً وتنظيراً. قلب المفاهيم كلها رأساً على عقب على حد قول صلاح ستيتيه. يقول ستيتيه وهو يتحدّث عن أدونيس: «الشاعر الكبير ليس لاعباً يلهو، إنه الوريث المكلّفُ بذاكرة سلالته كلها، فهو ابن طبيعي وفوق طبيعي».

على مدى سنوات تكوّنت خرافة أن شعر أدونيس عصيٌّ وغير مفهوم، وشكّلت هذه الخرافة جداراً يعيق التواصل مع شعره. ولكن الشاعر لا يكتب ألغازاً، والشعر لا يُقرأ لكي يفهم فحسب. وفي اعتقادي أننا نقرأ الشعر لأننا نحتاج إلى ذلك، وربما تزداد حاجتنا إلى الشعر كلّما استعر العالم وازدادت جحيميته. منذ القديم كان عالَم الشعر عند أفلاطون والديانات هو عالَم الأكاذيب والغواية والأوهام والوساوس! إذا كان هذا صحيحاً فما الذي يجعلنا نتمسك بهذا الشعر؟ الأن الوجود مليء بالأكاذيب، أكاذيب يحارب بعضها بعضاً، ووسط هذا الاحتراب المحتدم والدائم بين قيم الوجود التي تلتهم بعضها، يكون الشعر أجمل وأسمى هذه العوالم وأقلها ضرراً وفتكاً؟ إنّه «عالم الأكاذيب الجميلة» والعرب يقولون: أحسن الشعر أكذبه، ويشاركهم في هذا الاعتقاد القُرّاء والنقاد وكل من لم يقبل بالموقف الأفلاطوني القاسي؛ في أن يُنفى الشعراء من الجمهورية الفردوسية بدعوى أنهم يفسدون الحياة الاجتماعية، وهم مجانين يهيمون في الوديان والبوادي وعلى الشطآن، ويُقصى الشعر عن الوجود بدعوى أنه حقل أكاذيب لا ينبت فيه إلا نبت جهول!

عند أدونيس يتداخل الشعر والفكر، وإن اختلف الناس حول أهمية ذلك من عدم أهميته منذ زمن طويل وفي ثقافات متعددة. لكن عند الشعراء الكبار لا يكون الشعر تابعاً لا للفكر ولا للفلسفة ولا للعلم، بل هو ابتلاع أو احتواء ومقدرة على التحويل الموشوري. لا يسعى الشاعر ليكون فيلسوفاً أو حكيماً، ماذا يعني أن تكون حكيماً والعالم يرسف في الحماقة والجنون؟! أو أن تكتب بعض الوصايا أو تدوّن بعض الحكم والأمثال، أو أن تحل مسألة خلافية بين امرأتين تتنازعان على طفل أو عشيق، بينما أنت في موقع الشاعر لك كامل الحرية أن تقول في سياق شعري متلاطم: «أنا الصارية ولا شيء يعلوني».

الشاعر أشد مضاء من الفيلسوف، والشاعر أعلى قيمة من أي صفة دنيوية أخرى، ولا أعتقد أن أبا تمام أو المتنبي أو المعري أو أدونيس كان واحدهم يريد أن يصير فيلسوفاً.

«أوغست كونت» يرى أن الفيلسوف مختَصٌّ بالعموميات. ومن هذا التحديد يمكن أن نشتق للشاعر علاقة بالجماليات. وإذا كان الفلاسفة يبرعون في إثارة الأسئلة، فالشعراء

وهم يُراوِدون الآفاق، ونحن نرنو إلى الأُفق الذي يترسَّمه الشاعر ربما نعثر على أجوبة مناسبة عن الأسئلة التي يطرحها الفلاسفة.

عادة لا يبرع الفلاسفة في الشعر، يروي أبو حيان في «المقابسات» أن الفيلسوف «يحيى بن عدي» نظم مرّة بعض الأبيات أثارت سخرية معاصريه، وعلّق صديقه أبو سليمان السجستاني على ذلك قائلاً: «استروها عليه، فهذه ليست صناعتنا وهذا فن ليس لنا فيه شيء».

العقل الشعري عند أدونيس، لا يستكين للعفوية، فثمة ميل واضح إلى جعل السهل معقداً، والواضح غامضاً، والمعقد سلساً أحياناً في سياق ترويض اللغة وإطلاق جماح الخيال، وكلّ شيء تحت سيطرة وإدارة العقل الشعري الذي تستهويه لعبة ائتلاف المتناقضات القابلة للانفجار الجمالي، يتميّز أدونيس في جعل العقل سيّداً على منظومته الشعرية، العقل هو الرأس المدبر في عملية إنشاء القصيدة أو بنائها، والقصيدة عنده مشروع قابل للتعديل، للإضافة وللحذف، حتى يجوز أن نطلق على هذه الآلية العقلية في كتابة القصيدة تعبير بول فاليري: «إمبريالية العقل». ضمن هذه المنظومة العقلية يقوم الشاعر بإنشاء يقين ثم تقويضه، عرض اليقين ونقضه، لا من منطلق أحادية الشك أو الريبيّة وحسب، بل ربما من متعة الجدل مع اليقين وضربه الضربة المركّزة. هذا اللعب الصعب، الخطر والصراعي له مبررات في عالم الفن والإبداع الشعري وغير الشعري. وأدونيس ليس ضائعاً في متاهة لا يعرف الخروج منها، وليس صانع متاهات – على الرغم من متعة المتاهات أحياناً– بل شاعر الخطوط التي تتقاطع في الانكسار أو الانهدام المباغت، عند هذه التقاطعات بين ما هو أفقي وما هو شاقولي تحدث هذه الرجّة أو البؤرة الانفعالية الكثيفة.

قد يستنكر بعضهم أن يحمل الشعر على كاهله كلّ هذه الأثقال التي تذهب بالأمور نحو التعقيد، وهي في نظرهم تعبير عن عدوانية أو استحضار فحولة أو أدوار قديمة وزائفة عن الشاعر، أو نظرة تقليدية بائدة لدور الشعر، لا تَمُتُّ إلى الحداثة بل هي من رواسب الماضي. ويبقى هذا رأياً، أو فهماً خاصاً للشعر، ولا يوجد اتفاق حول فهم الشعر، ولن يوجد.

في الشعر توجد هذه اللوثة الخرافية للأشياء كلّها، هذا «الخليط من الاحتمالات» هذه الكثافة التي توحي بالتفلسف والحكمة والجنون أو النبوّة أحياناً، هذا ما يجعلنا نختلف حول الشعر والشعراء.

النشوة والشعور بالامتلاء، وبالشراكة مع الشاعر ومع كائنات أخرى، تمنحنا إياها قراءة شعر أدونيس، قد يرى أحد أن في ما أذهب إليه مبالغات، أو حماس عاطفي لشعر شاعر يستعلي أحياناً على القرّاء. لكن لكلّ قارئ شعر طريقتُه في أن يتفاعل مع الشعر.

عالَم أدونيس عالَم نمو وتفجّر، وهو شاعر ومنظّر للشعر مثل: بول فاليري وإليوت وأكتافيو باث، وهو من العارفين بتاريخ الشعر وطرائقه. ومن الصعب الحكم النهائي على تجربة يصرُّ صاحبها على أن القصيدة تعاند ضد الاكتمال، وهو يفاجئنا دائماً بالجديد، وهو صاحب «الكتاب» الفريد من نوعه في تاريخنا الشعري.

على الرغم من كل هذه التشعبات في مسار أدونيس؛ يبدو لي أنَّ أي شاعر مهما تشابكت دروبه هو رجع لصوته الأول والأصيل، وأزعم بشيء من المجازفة أنَّ كلَّ ما كتبه أدونيس لا يزال يحضر فيه صدى من صوته الأول في قصيدة (قالت الأرض) وفي مجمل قصائده الأولى؛ ذلك الصوت المتحدّي المنتفض المنتمي الذي ظلَّ يُنذر بالعصف الجميل. يمكن أن يطلق المرء تداعياته التي تطول حول شعر أدونيس، ومهما اختلف قرّاء الشعر حول الشاعر، إلا أنَّ كلَّ شيء يُعدُّ ثانوياً بالنسبة إلى أنه شاعرٌ كبير خرج من هذه الأرض ومن هذه الحضارة وإليها ينتمي، وهو صوتها الجمعي (مفرد بصيغة الجمع) إنه أكبر من أي جائزة، بل هو جائزتنا التي نمنحها للعالم.

وأخيراً، في هذا الليل الطويل كنت أشعر أن الشعر هو الملاذ الذي ألوذ إليه، وحاجتنا إلى الشعر الحقيقي تعادل حاجتنا إلى الهواء والماء والحب... والحياة دون شعر هي جحيم مضاعف، والشاعر هو أب وأمٌّ، أرض وسماء، نار وتراب، جسد وروح، ذكر وأنثى، والشعر حاجة وغذاء روحي للبشر، والشعراء الكبار يشكّلون ضمانة لنا نحن البشر، وشعر أدونيس يفتح دروباً في الوجود.

❁ ❁ ❁

هل العَلْمانية ضرورة ملحة للمجتمع العربي راهناً؟

د. صالح شقير

ليست العَلْمانية مذهباً فلسفياً، بل هي مذهب قانوني سياسي بالدرجة الأولى، ولكنها غير منقطعة الصلة بالفلسفة، لأنها في جانبها النظري نتاج للنظر العقلي ولأنها في جانبها العملي تنبثق عن جملة ممارسات وإشكاليات تتصل بعلاقة الدين والدولة، بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية، وفي التحليل الأخير بين الثيولوجيا والأنثروبولوجيا، أي بين الإلهيات والإنسانيات.

والعَلْمانية بالعربية لفظة مستحدثة مُشتقّة من اليونانية laikos ومن اللاتينية المتأخرة laicus التي تعني العامي أو ابن الشعب أي المدني غير المتعلم، وذلك في مقابل كلمة clerc؛ التي كانت تطلق على رجل الدين لأنه وحده المتعلم علمياً في القرون الوسطى. وأول من استحدث كلمة علمانية بالعربية هو إلياس بقطر واضع المعجم الفرنسي العربي الصادر عام (١٨٢٨م). على أن الكلمة لم تأخذ طريقها في الانتشار الكامل إلا بعد قرن ونيف من الزمن، وقد فرضت نفسها لأول مرة على معجم عربي- عربي هو المعجم الوسيط الصادر عن مجمع اللغة العربية في مصر في أواخر الخمسينيات من القرن العشرين.

وخلافاً للاعتقاد الشائع، فإن كلمة علمانية غير مشتقة من العِلْم بكسر العين، بل من العَالَم (بفتح العين واللام)، وعلى هذا فإن العَلماني هو من ينتسب إلى العالَم أو العالَمين أي الناس، في مقابل الرباني المنسوب إلى الرب. ولكن ليس من قبيل الصدفة أن تذهب الأذهان

إلى العِلم عند ذكر العَلمانية، فما ذلك تشابه في اللفظ فحسب، بل كذلك للصلة المضمونية. فالعَلماني هو بالإجمال من يأخذ بالتصور العلمي للعالم في مقابل التصور الديني.

وإذا كانت الألفاظ تؤخذ بأضدادها، فإن نقيض العلماني هو الإكليريكي، أي من ينتسب إلى الإكليروس (طبقة رجال الدين)، أو من يناصر الإكليريكية، وهو مذهب يقول بضرورة تدخل رجال الكهنوت في الشؤون العامة.

واستحداث كلمة العلمانية في القرن التاسع عشر يعني أن المشكلة لم تكن مطروحة في ظل الحضارة العربية الإسلامية التي ما احتاجت إلى نحت المفهوم. والواقع أن إشكالية العَلْمانية هي تاريخياً إشكالية غربية، وفي المقام الأول فرنسية. ففي فرنسا صِيْغَ المفهوم لأول مرة، وفيها أيضاً عَرَفَ الصراع بين الدولة والكنيسة أكثر أشكاله ضراوة، وفيها تطوَّر، عبر فلسفة الأنوار ووريثها، فكر فلسفي معادٍ للدين أو لرجاله أو كليهما معاً.

ومن الممكن القول إن المسيحية هي التي أعطت للعَلْمانية فرصة رؤية النور، فالمسيح هو الزارع الأول لبذرة العَلْمانية عندما دعا على نحو لا يحتمل التباساً إلى الفصل بين السلطتين الزمنية والروحية بقوله: «أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله».

وما كان لفكرة فصل الدولة عن الكنيسة أن ترى النور لا في القرن السادس عشر ولا في القرن السابع عشر، بل كان لا بد من انتظار أواسط القرن الثامن عشر حتى تتفجّر، من خلال فلسفة الأنوار، نزعة ضارية في عدائها للإكليريكية، من خلال الإجراءات القانونية والاقتصادية التي اتخذتها الثورة الفرنسية ضد الكنيسة والسلك الكهنوتي. ومن وجهة نظر فلسفية خالصة وجدت الأيديولوجية العلمانية أو المعادية للإكليريكية خير ناطقين بلسانها في أشخاص مفكرين مشاهير من أمثال **روسو**، داعية الدين الطبيعي، **وفولتير** الذي نذر نفسه وفكره لمحاربة الإلهيات، والموسوعيين **مونتسكيو وديدرو ودالمبير** الذين جعلوا من المادة مبدأ أول ومن الإنسان -لا الله- مركز الكون.

وبالإضافة إلى فرنسا فإن، أسبق الدول الأوروبية إلى إعلان علمانيتها كانت إسبانيا في ظل الحكم الجمهوري بين (١٨٦٨- ١٨٧٦م). أما في أمريكا، فعلى الرغم من الطابع الليبرالي والعقلاني لإعلان استقلال الولايات المتحدة عام (١٧٧٦م)، فإن، المكسيك كانت السباقة إلى التثبيت العلني لعلمانية الدولة منذ أواسط القرن التاسع عشر. كما كانت تركيا في عهد **مصطفى كمال أتاتورك** هي أول دولة إسلامية تتبنى العَلْمانية. وبالمقابل، فإن إسرائيل، ما

تزال الأكثر طائفية لأنها جعلت من الدين نفسه قومية ولم تتخذ لنفسها دستوراً لأن أي دستور معناه الحد من سلطة التوراة والشريعة الموسوية.

وباستثنـــاء ما كان يعرف بالدول الاشتراكية، فإنه ينـــدر اليوم أن نقع على دول أو دساتير عَلمانية خالصة. فالقانون الأساسي لجمهورية ألمانيا الاتحادية، الصادر عام (١٩٤٩م)، يؤكد مثلاً أن «الشعب الألماني واعٍ لمسؤوليته أمام الله». ودساتير النرويج والسويد لا تبيح أن يكون رئيســـ الدولة غيـــر بروتستانتي، كما لا يبيح دستور إنكلترا أن يكـــون الملك غير إنجليكاني. كذلك فإن دساتير بعض الدول العربية والإسلامية التي أخذت بالحداثة تشترط أن يدين رئيس الدولة بدين الإسلام (عدا لبنان)،كما تنص على أن الشريعة الإسلامية هي مصدر رئيسي أو المصـــدر الرئيسي للتشريع. أما سويسرا التي ما تزال تعمل بدستورها الاتحادي الصادر عام (١٨٧٤م)، فـــلا تزال أقرب إلى الغاليكانيـــة منها إلى العلمانية، وتنتصر من ثمَّ لمبدأ سيطرة الدولـــة على الكنيسة، بالإضافـــة إلى أن قوانين بعض كانتوناتها تتضمن مواقف تمييزية إزاء بعضـــ الطوائف أو الجمعيات الدينية، وذلك هو أحـــد الأسباب التي جعلت سويسرا تمتنع حتى الآن عن التصديق على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الصادر عام (١٩٤٨م). وحتى مـــا كان يسمى بالدول الاشتراكية لا يُمكن أن تعدّ عَلمانيـــة خالصة، لأن قوانين بعضها تُلزم الدولـــة أو أجهزتها بالقيام بالدعايـــة الإلحادية، مما يُخل بمبدأ أساسي من مبادئ العلمانية، ألا وهو حيادية الدولة في موضوع الدين.

هل العلمانية تنفي الدين، وهل الدولة العلمانية هي دولة لا دينية؟

إذا كانت العلمانية تعني، في المقام الأول، عدم كفاءة الكنيسة في الشؤون العامة والمجال الزمني، فإنها تتضمن بالمقابل عدم كفاءة الدولة في المجال الروحي. فالحرية الدينية شرط أول ومطلـــق، وبانتفائه تنتفي العلمانية من أساسها. والدولـــة العلمانية ليست دولة لا دينية، بـــل هي دولة لا طائفية. ليست هـــي الدولة التي تنكر الدين، بل هي الدولة التي لا تميّز ديناً عن دين، ولا تقدم أبناء طائفة على أبناء طائفة أخرى، ولا تخص بعض وظائف الدولة بأبناء طائفة بعينها دون سائر الطوائف.

هذا من الناحية القانونية، أما من الناحية الفلسفية والمعرفية، فإن أقصى ما تعنيه العلمانية ليســـ الإلحـــاد أو نفي وجود الله بل «تأسيس حقل معرفي مستقـــل عن الغيبيات والافتراضات الإيمانية المسبقة، أي مستقل عن المرجعيات المتعالية التي تعطي نفسها حق تنظيم العلم وتضع

لحرية الفكر حدوداً تتنافى مع ماهية الفكر بالذات من حيث إنّه لا يقبل الحد. وبكلمة واحدة، إن العَلمانية ليست نفياً للاعتقاد، بل هي تحرير له من القيود والإكراهات الخارجية[1].

كانت مبادئ الثورة الفرنسية قد تسربت إلى الشرق، وجاء تأثيرها في توجيه الأفكار الإصلاحية، ومنها الأفكار العلمانية. ولم يكن الاحتكاك بأفكار الثورة الفرنسية الاحتكاك الوحيد بين الشرق والغرب، فقد تم هذا الاحتكاك بأشكال مختلفة وأسهم فيه العديد من المصلحين في مصر وسورية ولبنان، من خلال زيارتهم لبعض عواصم أوروبا وتسجيل انطباعاتهم أو من خلال نشر هذه المبادئ في الصحف والمجلات التي انتشرت في مطلع القرن التاسع عشر، وأسهمت إلى حد بعيد في نقل الأفكار ونشرها. يضاف إلى ذلك حملة نابليون على مصر بما أعقبها من نشر مبادئ جديدة وإدخال إصلاحات بدت فريدة في حينها. يضاف إلى ذلك بدء اتصال وثيق بين الشرق والغرب، في تركيا وسط الدولة العثمانية، وفي مصر من خلال تعزيز الجيش وتحديثه وإدخال أساليب جديدة في التعليم، وإرسال البعثات... إلخ. يضاف إلى ذلك الاطلاع على الأساليب والنظم السياسية الديمقراطية التي سادت في تلك الحقبة وإبداء الإعجاب بها. وقد نقلت بعض مواد هذه الدساتير وراجت الدعوات للاقتداء بها والأخذ بما يتماشى مع روح الدين الإسلامي ومع التطور الاجتماعي. وقد أسهم كل من **رفاعة رافع الطهطاوي** (١٨٠١-١٨٧٣م)، **وخير الدين التونسي** (١٨١٠-١٨٧٩م)، وهما من أوائل المصلحين في نصيب من ذلك.

كذلك أسهمت الإصلاحات التي أُقرت في الدولة العثمانية ووضع دستور جديد يكفل حرية المواطنين ويضمن تساويهم بنصيب في توفير جو للأفكار العلمانية الجديدة، كذلك كان التأثر بالغاً جداً من فولتير إلى **مونتسكيو وروسو** وبعلماء الاجتماع على تعدد مذاهبهم من **داروين** إلى **سبنسر ودركهايم وأوغست كونت** وسواهم.

وفي هذا الجو وبسبب الانفتاح على الغرب بدأت استجابة المثقفين وذلك ضمن اتجاهين متباينين: الاتجاه التقليدي الداعي إلى أخذ موقف سلبي من الغرب بقيمه وعلومه، والدعوة إلى نوع من السلفية تكون بمنزلة تحصين من الغرب. والدعوة الثانية- اتخذت موقفاً إيجابياً اتسم بالدعوة إلى التكيف مع الأشكال السياسية والاجتماعية الجديدة، والاستفادة من العلوم والاكتشافات التي عُدَّت سبباً في تقدم الغرب ورقيه وتفوقه. هذا الاتجاه الثاني يضعنا مباشرة أمام تيار الأفكار التي برزت في هذه المدّة، والتي ننسبها إلى الاتجاه العلماني. وذلك

أن الحركــة الإصلاحية كانت تهدف كما قال **محمـد عبده** (١٨٤٩- ١٩٠٥م) - وهو ليس من المفكرين العلمانيين-: إلى تحرير العقل من قيود التقليد»[٢].

يمكــن تقسيم العلمانيين العرب إلــى قسمين: علمانيين مسيحييــن وعلمانيين مسلمين، وذلك انسجاماً مع الواقع التاريخي من جهة، وتسهيلاً للدراسة من جهة ثانية.

عــدّ العديد من العلمانيين المسيحييــن اللغة العربية وحدها، ودون الدين بمنزلة الرابط الــذي يجمع أبناء الوطن الواحــد. فكانت اللغة عندهم من أهم المقومات القومية والوطنية، في مقابل وطنية تركية أو عثمانية أو أفغانية أو ما سوى ذلك.

لذلــك نجد أن عدداً منهم قد اتجه نحــو إحياء اللغة العربية وإبراز آدابها وفنونها. رافق ذلــك اتجــاه عقلاني جديد يطلع على العلــوم الحديثة من علم اجتمــاع ورياضيات وفيزياء وطــب... إلخ. وبعضهم كان طبيباً بالفعل كالشميل مثلاً. أي أن ثمة اتجاهاً عقلانياً وعلمانياً كان قد بدأ يشق طريقه في الأوساط العربية مستنداً إلى النتائج العلمية والتقنية التي أفرزتها النهضــة الصناعية ومــا رافقها من تطور وتقدم تقني ومهني. أدت هــذه الخلفية إلى توثيق الصلة بين المفكرين المسيحيين والغرب. فلم يعد الغرب مخيفاً بالنسبة إليهم بقدر ما صار عالمــاً يجب الأخذ بقيمه وعلومه، ولم تعد الهجــرة إلى الغرب عامل سلب أو اغتراب وبعد، كما كان الأمر بالنسبة إلى قرنائهم من المفكرين المسلمين، بل أصبحت الهجرة حافزاً للتزود بالمزيــد من العلوم والفنــون. وقد تمثل طرح العلمانيين المسيحييــن بوطن مستقل علماني تُفصل فيه الدولة عن الدين، وقد كان شعار معظمهم الدعوة لقومية عربية يكون الرابط فيها اللغــة لا الدين، وتكون القيم السائدة فيها هي القيم الإنسانية العالمية، لا القيم الدينية. من هنا كان توجه هذا التيار العلماني توجهاً اجتماعياً إنسانياً، ولم تكن النظرة إلى التراث نظرة إلى العصور الإسلامية وتطوراتها، بل نظرة إلى الأدب وقيمه الخالدة ، وإلى التراث كحضارة لا كتاريخ صنعه الإسلام في كل أبعاده، أي كان الإسلام بالنسبة إليهم ذلك الإسلام الحضاري (لا الدينــي) الذي أبدع في كل المجالات من آداب وفنــون وعلوم. كذلك فرض هذا الاتجاه العلمانــي نظرة تجديديــة للمجتمع ترتكز على مقومات سياسيــة ومعرفية جديدة. فالنظرة الإصلاحيــة التي رأت التجديد من خلال الدين، إن كان من حيث تحديثه بفتح باب الاجتهاد مثــلاً، أو من خلال الاقتداء وبعث عصره الذهبي، أو غيرها من الدعوات السلفية. إن معظم هذه الدعوات بدت للعلمانيين المسيحيين نظرات حذرة لسببين:

الأول- أنهــا قد لا تعنيهم لأنهم ليسوا مسلمين، ومن ثمّ لا يستطيعون أن يسهموا في هذا الإطار.

الثاني- أنّهم رأوا في مثل هذه الدعوات توجهاً للماضي أكثر مما هو توجه نحو المستقبل، ومــن ثمَّ لابد من اختيار بديــل. والبديل كان اللحاق بالتقدم الأوروبي وتقليده. فالتقدم سببه العلم واكتساب أداة معرفية جديدة لا بد من استعارتها من الغرب الذي يملكها. وقد ترافقت الدعــوة للأخذ بالعلوم مع الدعــوة لإدخال الصناعة الحديثة. فمــن دون الصناعة لا يمكن تحقيق قفزة نوعية في الحياة وفي العلاقات الاجتماعية إلا أن هذا الإدراك كان نظرياً أكثر منه عملياً. إذ إن توجيه الدعوة لإدخال الصناعة لا يكفي دون تحقيق الأرضية التحتية لذلك، وهذا ما لم يكن بمقدور الحركة العلمانية أن تؤمّنه.

فالواضح أن هذه الدعوات كانت منسجمة مع التيارات الفكرية الفعلية السائدة في الغرب في أوائل القرن التاسع عشر باتجاهاتها الليبرالية والداعية للتخلي عن أوهام الدين والتحرر من الخوف والتبعية، وقد توجت هذه الدعوات بالالتزام بالمبادئ السياسية التي ترافقت معها. (الدعــوة إلى الحكم السياسي الليبرالي العلماني) تماشياً مــع التطلعات الإنسانية الليبرالية أولاً، كما ينسجم أيضاً مع موقع العلمانيين الاجتماعي أيضاً (الطبقة الوسطى). وثانياً إحلال العلمانية محل نفوذ رجال الدين الإسلامي.

إذا كانت العلمانية في جوهرها ومنطلقاتها دعوة لفصل الدين عن الدولة، فإن التصورات السياسية هي من أهم التصورات التي أبرزتها هذه الحركة، ففي هذا الإطار طرحت الشعارات القوميــة كسبيل لإحياء رابط جديد بديل عن الرابــط الديني. وقد ارتبطت الدعوة القومية بفكرة الوطن والدعوة الوطنية. صحيح أن **الطهطاوي** كان السباق في ذلك، لكن فكرة الولاء للوطن قــد ظلت بالنسبة إليه ملازمة للولاء للدين. أما مــع العلمانيين المسيحيين فقد كان الدور الأول للغة لا للدين، هكذا برزت فكرة الوطن وظهرت الدعوة القومية التي تراوحت بين الاستقلال التام، بل الانسلاخ عن الدولة العثمانية، وبين تحقيق نوع من لامركزية إدارية تتيح للأقليات إدارة شؤونها بنفسها.

ومن أبــرز ممثلي هذا التيار: **بطرس البستاني- أديـب إسحاق- نجيب عـازوري- أنطون سعـادة** وسواهــم. إلا أن التيــار المتأخر من جيل القوميين وفي إطــار السعي لتحديد معنى القومية كان أقرب للأخذ بتعريف أوسع لهذا المفهوم.

فاللغة وحدها لا تكفي لتشكل رابطاً قومياً، وإحياء التراث الأدبي واللغوي ليس كافياً من أجل تكوين رابط قومي عريض، لأن الجزء الأكبر من هذا التراث له طابعه الديني المميز. وهذا ما أدركه كل من: **قسطنطين زريق، أدمون رباط** وهما من دعاة العلمانية، على ألّا يشكل ذلك خروجاً عن الدين الإسلامي. يظل الدين الإسلامي الحاضن لهذا التراث وعاملاً موحداً.

كذلك حملت الأفكار العلمانية أفكاراً جديدة في ميادين الاجتماع وتنظيم الحياة، فضلاً عن إضفاء طابع فلسفي شمولي يشرح تطور الكائنات الحية. نعني بذلك الأفكار الداروينية حول نظرية النشوء والارتقاء التي دافع عنها **شبلي الشميّل** بقوة وعنف. كما دافع عن الاشتراكية التي عدّها مذهباً اجتماعياً قائماً بذاته. فالاشتراكية عنده ما يرافق العمران، وهي المذهب الذي يحقق المساواة بين الناس، وبذلك تتحقق سعادتهم.

وكذلك **فرح أنطون** (١٨٧١-١٩٢٢م) الذي دعا إلى اعتماد العلم في كل الأمور حتى في مجالات التفسير الديني، وقد استند إلى **ابن رشد** (١١٢٦-١١٩٨م)، وأثارت كتاباته ضجة حين عارضه **محمد عبده**. كذلك آمن أنطون بالاشتراكية ودعا إليها حتى لو استعمل العنف، مع أن معظم العلمانيين السابقين قد دعوا إلى التدرج في الإصلاح.

وإلى جانب الشميّل وأنطون ينضم **جرجي زيدان** (١٨٦١-١٩١٤م)، حيث عرّف بالمذاهب الاشتراكية عبر التاريخ، ونادى، مثل رفاقه، بإصلاح الدولة وبتساوي البشر جميعهم، ولذلك كان الإصرار دائماً على الطابع الدستوري والتمثيلي للدولة.

ومن أهم العلمانيين المسيحيين[٣]: **أحمد فارس الشدياق** (١٨٠٤-١٨٨٧م)، **أديب إسحاق** (١٨٥٦-١٨٨٥م)، **ناصيف اليازجي** (١٨٠٠-١٨٧١م)، **إبراهيم اليازجي** (١٨٤٧-١٩٠٦م)، **بطرس البستاني** (١٨١٩-١٨٩٣م)، **جرجي زيدان** (١٨٦١-١٩١٤م)، **لويس شيخو** (١٨٥٩-١٩٢٧م)، **عيسى إسكندر المعلوف** (١٨٦٩-١٩٥٦م)، **يعقوب صرّوف** (١٨٥٢-١٩٢٧م)، **شبلي الشميّل** (١٨٦٠-١٩١٦م)، **فرح أنطون** (١٨٧١-١٩٢٢م)، **سليمان البستاني** (١٨٥٦-١٩٢٥م)، **أمين الريحاني** (١٨٧٦-١٩٤٠م).

العَلمانيون المسلمون

لا يقتصر وجود العلمانيين على المسيحيين وحدهم، (على الرغم من أنهم كانوا السباقين لطرح مواضيعهم ضمن الإطار العلماني بفعل أوضاعهم الاجتماعية وبفضل اطلاعهم المبكر على الأفكار الأوروبية)، بل إن ثمة تيارات عريضة من العلمانيين المسلمين قد شقت طريقها وسط فكر عصر النهضة متحدية بذلك الاتجاهات المحافظة والتقليدية.

بــدأت الحركــة العلمانية بين المسلمين بُعيد الحركة السياسيــة التي قادتها حركة تركيا الفتاة. وقد تكونت فئات هــؤلاء من عناصر مختلفة من مهنيين ومدرسيين وأطباء ومحامين وتجار وضباط جيش... إلخ. وقد تسنى لبعضهم الدراسة في مدارس حديثة في مصر أو في القسطنطينية أو في الخارج، إلا أن الموقف من الغرب لم يكن عند الجميع دائماً إيجابياً، بل إن بعض العائدين قد عبّر عن خيبة أمل ونقد عنيف للأفكار الجديدة.

إلا أن النتائــج لــم تكن جميعها رافضة، فقــد برز تيار عريض يتقبــل الأفكار العلمانية ويسعــى إلى إدخالها في مجالات الحياة الاجتماعية والعلمية والسياسية. ولعل أهم الدعوات التــي ارتبطت بهذه الحركة كانت الدعــوة المزدوجة الداعية إلى الحريــة وإلى العلم. فقد أدرك العلمانيــون أن صراعهم مزدوج (مع الاستبداد العثمانــي + مع الغرب وتقدمه العلمي والصناعي والتقني)[٤].

فمــن الدعوات العلمانيــة المبكرة ظهرت دعوة عبــد الرحمن الكواكبــي (١٨٤٩-١٩٠٢م)، حيــث درس الكواكبي واقع الأمة العربية والإسلامية دراسة معمقة، شملت العقيدة الإسلامية والأخلاق والتشريع، وواقع التخلف وأسبابه، والاستبداد وآثاره، كما درس سبل النهضة الدينية والاجتماعيــة والسياسية، وقــدّم إجابات كاملة تصلح لأيامه منذ أكثــر من قرن، كما تصلح لأيامنا هذه التي نعاني فيها الأمراض نفسها، وكأن الكواكبي يعيش بيننا اليوم.

يأسف الكواكبي على مبدأ الشورى الذي عاشه العرب والمسلمون أيام الخلافة الراشدية، وبعض أيام الأمويين والعباسيين، ثم افتقده الناس حتى العصر الحديث، لكنه لا ييأس، ويعمل علــى استعادتــه، ويناضل في سبيل العودة إليه، أو إلى بعضه مؤكداً حرصه على أخذه من أي مصدر كان.

مصدره الأول هو السياسة الإسلامية، ثم ينتقل إلى تقليد النظام السياسي أو الشورى في بلاد الغرب حيث أقاموا النظام الذي يطالب به. فيقول عنه: «ذلك الطراز السياسي الذي اهتدت إليه بعض الأمم التي لربما يصح أن نقول: قد استفادت من الإسلام أكثر مما استفاده المسلمون»[٥].

أدرك الكواكبي الديمقراطية بمفهومها التاريخي، ومفاهيمها الحديثة من خلال معالجته لهــا في كتاباته مما جعله من رجالات الفكر السياسي العالمي، الذين عالجوا أنظمة الحكم، وبحثــوا في الديمقراطية بشــكل جعل **العقاد** يقــول: (طبائع الاستبداد هــو آية الكواكبي) والديمقراطية عنده هي الوعاء الذي يضمن الحرية والشورى والعدالة.

فالوعي عند الكواكبي أول خطوة لانتشار العلم، وحتى يعم العلم بالأمة لا بد من الاعتراف بالجهـل، وذلك يكون بوابة المعرفة، ثم نحاول أن ننهل من العلوم التي توسّع العقول، وتُعرِّف الإنسان إلى حقوقه. فالوعي الذي يوقظ الناس من سباتهم، هو سبيلهم إلى الحياة الديمقراطية الحقة، والأمة التي تسعى لاسترجاع أسباب حياتها ستحقق بغيتها حتماً.

والدين كما يفهمه ما جاء في القرآن وصحيح السُّنة، التي تتفق مع القرآن والعقل فحسب. وتطبيق الأحكام التي جاء بها الدين، وهي كما قال لا تزيد عن مئة قاعدة وحكم. فيعبر بذلك فـي (طبائع الاستبداد) «الدين ما يدين به الفرد، لا ما يدين به الجمع، والدين يقين وعمل». هـذا ما يؤكد شعوره الديمقراطي بحرية الاعتقاد، وعدم جواز فرض عقيدة أو مذهب معين على الناس. وهي قاعدة تقتضي بالفصل بين الدين والسياسة.

وثمـة مسألـة مهمة هي أن الكواكبي عندما قال بفصل الديـن عن الدولة، لا ليضع هذه الأطروحـة بيـد السلطان العثماني كأداة قمع اجتماعي وسياسي، ضـد الغالبية الشعبية، بل لتحريـر الغالبية الشعبية من القمـع باسم وحدة الدين، وباسم الحاكم، المستخلف إلهياً على الرعيـة، الذي يبني حقوق الشعب العربـي في تلمس ذاتيته الثقافيـة القومية باسم الدين. ومن المعروف أن الكواكبي لم يكن من النخبة المعزولة عن الشعب، ولم يكن أداة بيد النخبة الحاكمـة، بل النخبة هي التي كافأته على دعوتـه إلى العلمانية، بكأس من السم لأنه أراد أن يجردهـا من سلطتهـا الإلهية (الثيوقراطية أو الأتوقراطية معـاً)، عندما يدعو إلى «التمييز بيـن الدين والدولة، ولأن هذا التمييز أصبح من أعظم مقتضيات الزمان» فالقول بتلازمهما خطـأ مبين «لأن الغرض المقصود عن الدولة والغاية التي تسعى الدولة إليها في زماننا هذا هـي غاية دنيوية محصنة، وأعني بها تأمين النـاس على أرواحهم وأعراضهم، وأموالهم ومن الشرائـع العادلة لهم، أما الدين فالغاية المقصودة منه واحدة على اختلاف الزمان والمكان، وهي صلاح الناس في هذه الدنيا حتى يدخلوا جنات النعيم في الآخرة...»(٦).

ثـم ينطلق الكواكبي ليحدثنا عن الإسلاميـة*، ويبين أنها تشريع وحضارة وقيم أخلاقية، وقواعـد أساسية للحكم، هذه القواعـد التي تشمل الشورى والحريـة والعدالة والاشتراكية والمساواة، وتتبعها الحرية الدينية والفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

وقد بلغ التمييز لديه (بين السلطات السياسية والدينية) أن جرّد الخلافة التي يدعو إليها مـن السلطة السياسية، وجعلها رمزاً دينياً يتولاه العرب. لذلك رفض قيام حكومة دينية، لأنه

يريـــد حكومـــة تتقيد بمفاهيم الشرع الأساسية، مع تنظيم العلاقـــة بين الدين والدولة بشكل إيجابي، يتفق مع روح الإسلام وتعاليمه. من هنا نجد الكواكبي (مسلماً علمانياً)(٧) لأنه يعتمد على مبادئ الإسلام في الحرية والتقدم والاجتهاد، ويحكّم العقل والمصلحة العامة ، ورفض أي سيطرة دينية لرجال دين أو سياسة.

ويطـل علينـا **قاسـم أميـن** (١٨٦٣- ١٩٠٨م)، بدعوتــه المبرمجة، والذي يعــدّ من رواد العلمانيين المسلمين، ومن رواد التربية الحديثة.

كان قاسم أمين جريئاً وصاحب حس نقدي متميز. وقد أدرك شأن سائر المتنورين الآخرين أن العلــم هو السبيل الوحيد الــذي يكفل تحقيق المساواة مع الغرب، والعلم لا يتحقق إلا من خــلال منهج تربوي متكامل يشارك فيه كل أفراد المجتمع بما في ذلك المرأة. ولكي يشارك الجميــع في هذه العملية التربوية الشاملة لا بد من مناخ معين تكون الحرية فيه البند الأول. فقد آمن قاسم أمين بتطور المجتمع وفق قوانين معينة، وكان منسجماً مع مذهب **سبنسر** في نظرته إلى معنى الاجتماع الإنساني وفي تحديده للتطور والترقي وإن لم يحدد هذه العبارات بوضــوح تام. وفي تحديده لمعنى الصراع الاجتماعي كان أمين أقرب إلى مذهب داروين من المذاهب الأخرى.

ترافقت دعوة قاسم أمين هذه مع دعوات مماثلة، قال بها محمد عبده صديق قاسم أمين، لكــن دعــوة الأخير كانت أكثر برمجة وأكثر تحديــداً. إذ أدرك أمين أن العلم وحده هو الذي يحرر الإنسان من الخوف وذلك بتحرره من الجهل، وهذا ما أشار إليه عبد الرحمن الكواكبي أيضـــاً. والتحرر يعني تحقيق نوع مـــن الحرية الفردية، التي تمكّــن الإنسان من التعبير عن معتقداتــه ومبادئه ونشر آرائه دون إعاقـــة ودون معارضة، إنها تشابه ذلك النمط من الحرية الليبرالية التي سادت أوساط المثقفين جميعهم تقريباً في مطلع القرن العشرين.

اعتمــد قاسم أمين إلـــى جانب ذلك نقد الماضي عادّاً التقليد مـــن جملة الأمراض التي تؤخر نمو المجتمع، فتجعله يعيش في الماضي عقلاً وسلوكاً. ورأى أن العلم وتطور المجتمع لا بــد أن يساعــد على فرز قيم اجتماعيـــة وأخلاقية جديدة. لذلك لا يجــب التمسك بقيم الماضي ويجب مواكبة الحضارة والرقي والتقدم(٨).

إن قاســم أمين ليســ إلا نموذجاً معيناً من العلمانية الإسلاميــة التي برزت آنذاك. وهو لــم يكن النموذج الوحيد على الرغــم من تميزه، وذلك لتعدد المواضيــع التي طرحتها هذه

العلمانيـــة. ففي إطار التفكيـــر بالقومية يبرز اسم **ساطع الحصـري** (١٨٨٠-١٩٦٨م) كممثل للقومية العلمانية، بشكل تفوق فيه على الأجيال السالفة من العلمانيين المسيحيين، وقد وضع الحصـــري نظرية منهجية منسجمة في القومية العربية، إذ أدرك من خلال تجربته أن الدين ليســ بالضرورة الرابط الأول الذي تقوم على أساســه القوميات، بل إن رابط اللغة والثقافة المشتركة المتميزة عن ثقافات الجوار لمن أقوى الروابط ومن أشدها لحمة. فهي التي تصهر المجتمـــع وتجعل منه أمة واحدة ودولة واحدة. كذلـــك رفض الحصري النظرية العرقية في تكوين الأمة، إذ لا وجود لأمة صافية العروق.

ومـــن ثمّ فالقومية لا تُخلق إلا ببث الوعي القومي وإبراز الروابط الروحية والفكرية التي تتشـــكل منها القومية، وأهم هذه الروابـــط التاريخ واللغة. فالقومية ليســـت حلماً رومانسياً بـــل عملاً في المحيط الذي تنشأ فيه. فقومية الحصـــري وإن تشابهت مع قومية العلمانيين المسيحيين من حيث النتائج إلا أنها كانت موضوعاً مستقلاً مشبعاً بالدراسة وغنياً بالتفاصيل، ولم تكن مجرد أمنية أو رداً على الحركات السياسية الأخرى (كالعثمانية، أو دعوة للانفصال عن الدولة الأم)، بل كانت دعوة للتوحيد العربي.

ومن الأسماء البارزة في إطار العلمانية الإسلامية يطالعنا اسم **علي عبد الرازق** (١٨٨٨-١٩٦٦م)[٩] الـــذي يعدّ مـــن أبرز الأسماء لما التصق باسمه من ثورة عدّت في حينها ثورة على الإســـلام بالذات. وكان السبب في ذلك كتابه «**الإسلام وأصول الحكم**» الذي ألّفه بعد إعلان النظام الكمالي في تركيا (فصل الدين عن الدولة وإنهاء الخلافة الرسمية).

فظهـــرت محاولة علي عبد الرازق بمنزلة تسويغ لهذه الدعوة ومحاولة نظرية أراد من خلالها الإثبات أن الخلافة ليست ضرورية لأنها ليست من صلب الإسلام. وقد حاول عبد الرازق إثبات ذلك بكل الوسائل، وخاصة بالرجوع إلى المصادر عينها التي استعملت سابقاً لتسويـــغ الخلافة، أي بالعودة إلى النصـــ والحديث معاً وهما مصدرا كل تشريع بالأساس. وقد أثبت أن ما جاء في هذه المصادر من إشارات إلى الخلافة لا تقدّم دلائل كافية لتسويغها. إذ إنّ الهـــدف من نظـــام الحكم هو تحقيق رفاهية المواطنين وتحقيق سعادتهم. فإن استطاع نظام سياسي آخر تحقيق ذلك كان نظاماً محموداً، ولا حاجة بعده للخلافة.

أما فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية فيرى عبد الرازق أن ذلك قد تحقق فعلاً بعـــد وفاة الرسول. فرسالة النبي الدينية انتهت بوفاتـــه، وانتخاب أبي بكر كان سابقة أرست

الحيـاة السياسيـة، ومركز الخلافة كان سياسياً ولم يكن دينيـاً، وإن تم بعد ذلك اللجوء إلى تقديـم الجوانـب الدينية، بل تغليبها لأسباب سياسية أهمهـا إضفاء المزيد من اللحمة على مجتمع كان التفكك يصارعه في كل أجزائه، مما يؤدي بطبيعة الحال إلى نوع من فصل الدين عن الدولة، وهذا ما ذهب إليه علي عبد الرازق، بل ما أكده في كتابه عادّاً التشريعات المدنية التي تستند إلى أحاديث نبوية يجوز تغيرها. فأحاديث النبي ليست معصومة كالنص القرآني، وقـد أشار عبد الرازق إلى أحاديث متعددة أكد فيهـا الرسول على الطابع الزمني (الوقتي)، ومـن ثـمّ لا بد من تغير ذلك تبعاً لتغيير الأوقات. كما أشار إلى أحاديث لا تجنب الرسول من الخطـأ. أما الأهم من ذلك فهو وجوب التمييز بيـن دور الرسول كنبي ودوره كقائد سياسي، ثم إنَّ الخلفاء أصدروا تشريعات جديدة استندوا فيها إلى إجماع الصحابة ولم يقم أحد ضد ذلك. إذن، إن مبدأ التجديد قائم في الإسلام، فلماذا لا نجدد في الحياة السياسية؟

أثارت حركة علي عبد الرازق عاصفة شديدة، فحوكم وصودر كتابه ومنع من مزاولة مهنته ومن التعليم في الأزهر، وهو أحد شيوخه. ومع ذلك فآراؤه من أبرز الآراء العلمانية التي دعت إلـى فصـل الدين عن الدولـة، وحاولت إثبات ذلك بالطرق المنهجيـة نفسها التي يستعملها العلماء والمجتهدون في وضع فتاويهم.

ولم يكن تيار العلمنة القاضي بهذا الفصل التام بين الدين والدولة قصراً على الشيخ علي عبـد الـرازق، وإن كان من أكثرهم دقة وجرأة. فالدعوة هذه قـد استمرت بعده وإن اتخذت أشـكالاً أقل تماسكاً. نشير هنا إلى **طه حسين** (١٨٨٩-١٩٧٤م) الذي شكك في أنماط الفكر التقليدية حتى في كتاباته المبكرة. ولكن أشد هجوم له نجده في كتابه «**في الشعر الجاهلي**» الذي شكك فيه بمعظم هذا الشعر عادّاً إيّاه من نسج شعراء لاحقين نسب إلى الجاهلية لمزيد من الانتشار(١٠).

اعتمد طه حسين أسلوب الشك الديكارتي ومنهجية ديكارت التي تقضي ألّا يسلّم الإنسان بشـيء مـا لم يبدُ له بسيطاً مقنعـاً ويقينياً. وقد يكون نقده للشعر محقـاً أو لا يكون، لو لم يوسع طه حسين دائرة شكه لتبلُغَ قسماً من مقدسات الدين الإسلامي. إذ أبدى شكاً قوياً في بعض القصص الواردة في القرآن الكريم، ومنه أيضاً ما يتعلق بوجود إبراهيم وابنه إسماعيل وإليهمـا يعود العرب في الأصل كما تـورد التواريخ والديانة الإسلامية بالذات. بل رفض طه حسين قصة الحجر الأسود وهذا ما عدّه خرقاً لأهم مقدسات الدين. وقد أثارت هذه الآراء

ضجة قوية فتداعى العديد من الكتاب للرد على طه حسين، حتى اضطر هو بالذات إلى الاعتذار من الجامعة معلناً تمسكه بالإسلام وبأن آراءه محض أدبية ولا علاقة له بالدين. ولكن طه حسين لم يتوقف بعد ذلك عن الدعوة إلى آراء تحديثية في مجال الأدب أو في مجالات الحياة السياسية والاجتماعية، بل دعا إلى ربط تراث مصر الحضاري بتراث البحر المتوسط داعياً إلى الإشراف الحكومي على التعليم بهدف رفعه وتطويره وتحديثه.

من المسهمين الآخرين في نشر هذه الروح العلمانية، يشار إلى **إسماعيل مظهر** (١٨٩١- ١٩٦٢م) صاحب مجلة «العصور» التي انبرت لنشر الآراء التحديثية ونشر العلوم والمبتكرات الجديدة. وكانت منبراً للدعوة إلى إحياء حياة برلمانية حقّة تعتمد على الأسس التمثيلية الصحيحة. وقد حفلت المجلة بآراء نقدية جريئة طالت الفكر الديني التقليدي ودعت إلى خلق عقلية جديدة تقوم على الأخذ بالمبادئ الفلسفية والسياسية السائدة في الغرب.

أخيراً نشير إلى ذلك النوع من العلمانية التشريعية، الذي برز مع **عبد الرازق السنهوري**، الذي اطّلع على القوانين الأوروبية، وعلى التشريع الإسلامي، وقد عمل في هذا المجال مشاركاً في وضع قوانين ودساتير متعددة خاصة في العراق وفي مصر. إلا أن ما يمتاز به السنهوري هو اعتماده الدمج بين التشريعات الدينية والقوانين الوضعية الأوروبية بهدف الاستفادة من أفضل ما نجده في التشريعات وفي القوانين. وتجربة السنهوري تجربة رائدة ما زالت تلقى المزيد من الاهتمام[11].

أهم العلمانيين المسلمين[12]: **قاسم أمين** (١٨٦٣- ١٩٠٨م)، **عبد الرحمن الكواكبي** (١٨٤٩- ١٩٠٢م)، **ولي الدين يكن** (١٨٧٣- ١٩٢١م)، **محمد كرد علي** (١٨٧٦- ١٩٥٣م)، **شكيب أرسلان** (١٨٦٩- ١٩٤٥م)، **رفيق العظم** (١٨٦٥- ١٩٢٤م)، **أحمد لطفي السيد** (١٨٧٢- ١٩٣٦م)، **محمد حسين هيكل** (١٨٨٨-١٩٥٦م)، **معروف الرصافي** (١٨٧٥-١٩٤٥م)، **صدقي الزهاوي** (١٨٦٣-١٩٣٦م). يضاف إليهم **ساطع الحصري** (١٨٨٠- ١٩٦٨م)، **علي عبد الرازق** (١٨٨٨- ١٩٦٦م)، **طه حسين** (١٨٨٩- ١٩٧٤م)، **إسماعيل مظهر** (١٨٩١- ١٩٦٦م)، **عبد الرزاق السنهوري** (١٨٩٥- ١٩٦٤م).

الهوامش

١- جــورج طرابيشي، العلمانية، (الموسوعة الفلسفية العربيــة)، ط١، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٨م، ص٩١٤- ٩١٥.

٢- رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، ط١، ج٣، مطبعة المنار، مصر، ١٩٣٩م، ص٢٨٥-٢٨٨.

٣- هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، دار النهار، بيروت، ١٩٨١م، ص١٤٦.

٤- رئيف خوري، الفكر العربي الحديث، ط٣، وزارة الثقافة السورية، ١٩٩٣م، ص١٠٣-١١٣.

٥- عبد الرحمن الكواكبي، «المقيد» الشورى والديمقراطية عند الكواكبي، الأسبوع الفلسفي الثالث، ص٤٤.

٦- جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، ط١، دار الريس، ١٩٩١م، ص٦٩-٧٠.

* «الإسلاميــة» عنــد الكواكبي تختلف عن الإسلام الدين الإلهي القويــم، فهي - وفق تعبيره في «أم القرى»- المنهج المشتق من الإسلام الصحيح، الذي جاء به القرآن الكريم وصحيح السُّنة.

٧- عبــد الرحمــن الكواكبــي «المقيد»، الشــورى والديمقراطية عنــد الكواكبي، الأسبــوع الفلسفي الثالث، ص٤٤٠.

٨- علي محافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٧٥م، ص٨١ -٨٩.

٩- علي عبد الرازق، الفكر العربي في عصر النهضة (١٧٨٩-١٩٣٩م)، ط٣، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٧٧م، ص١٧٦.

١٠- راجع: مصطفى التواني، أثر الثورة الفرنسية في فكر النهضة، تونس، صفاقس، ١٩٩١م، ص٨-١١.

١١- جورج كتورة، العلمانية في الفكر العربي (الموسوعة الفلسفية العربية)، ص٩١٦ -٩٣٠.

١٢- هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، ص١٥٢.

مَزَايا لَيْسَتْ لغَيْرِ العربيَّة

د.محمَّد عبد الله قاسم

قال ابنُ جنِّي (ت ٣٩٢هـ):

«وكلامُ العـربِ لِمَـنْ عَرَفَهُ وتَدَرَّبَ بطريقها فيه جارٍ مَجْـرَى السِّحر لَطَفاً، وإنْ جَسَا عَنْهُ أَكْثَرُ مَنْ تَرَى وجَفَا».

الخصائص ٢٠٥/١.

وقال أيضاً:

«ولو أَحَسَّتِ العَجَمُ بلُطْفِ صناعةِ العربِ في هذه اللُّغة وما فيها مِنَ الغُمُوْضِ والرِّقَّة والدِّقَّة، لاعتذرتْ مِن الاعترافِ بلُغَتِها فَضْلاً عَنِ التَّقديمِ لها».

الخصائص ٢٤٢/١.

المقدّمة

لا أُحِــبُّ أَنْ يَغْلِبَني هوايَ وأنا أتكلّم على معشوقة استبدَّ حبُّها بين أَضْلُعي، وأَوْقَدَ حُسْنُها ناراً في حشاي، إذْ يجرُّ عليَّ الهوى ههُنا جَرَائِرَ مختلفةَ الأَلْوَانِ: العصبيَّةُ وتجافي الموضوعيّة ومخالفةُ العقل، ولستُ مُسْتَوْزِراً هذه الجرائر، وحالي حال أبي ذؤيب:

وعـيَّـرنـي الـواشـونَ أنَّـي أحبُّـهـا
وتـلـك شـكـاةٌ ظـاهـرٌ عـنـك عـارُهـا

هـذه المَعْشُوقة فتاةٌ عَذْرَاءُ لا يَتَقَضَّى حُسْنُها، ولا يرتوي العاشقُ من ماءِ جلالها وبهائها، إنَّها العربيَّةُ لسانُ أُمَّتنا وأَجَلُّ اللُّغاتِ المحكيَّةِ فوقَ ظَهْرِ هذه المعمورة، وأعتقُها، وأَثْرَاها أَلْفَاظاً وأَسَاليبَ ومَعَانيَ، وهي أشبه ما تكون بجنّةٍ دانيةِ القطوف وارفةِ الظّلال مُتَضَوِّعةِ المسك، كلَّما اجتنى ثمرةً مِنْ ثمارها تشهّى المزيد، وكلّما أراحَ في جنبة مِن جنباتها اشتجر في فؤاده سحرُ المكانِ الذي يستظلُّ به وسحرُ مكانٍ آخر يُناديه ويُغْويه، وكلّما داعبَ النسيمُ مُحيَّاه اجتذبه ماءٌ عذبٌ نميرٌ أَنْ يعبَّ منه، وهكذا يبقى تتخطَّفُه الآلاءُ، وتتنازعُه الأرزاقُ، ويُطْبِقُ عليه السِّحْرُ، ويعلوهُ البُهْرُ مِنْ حكمة صانع هذه الجنَّة: أنَّى أُوتيَ البراعةَ في الصُّنْعِ في كلِّ موضعٍ موضعٍ فيها؟! عقدٌ منضودٌ أُحسن رَصْفُه، لا تتخلَّفُ فيه لؤلؤةٌ عن أختها، ولا يبلى سلكُه على مرِّ الأزمانِ وتصرُّم الدُّهور.

قال ابن جنِّي: «فهذا ونَحْوُه يدلُّك على قُوَّةِ تداخل هذه اللُّغة وتلاحُمِها، واتّصالِ أجزائها وتلاحُقِها، وتناسُبِ أَوْضَاعِها، وأنَّها لم تُقْتَعَثْ اقْتِعَاثاً، ولا هِيْلَتْ هَيْلاً، وأَنَّ وَاضِعَها عُنِيَ بها، وأَحْسَنَ جِوَارَها، وأُمِدَّ بالإِصَابَةِ والأصالةِ فيها[1]»اهـ.

وحَسْبُ العربيّة شرفاً لا يتناهى أَنَّ الله اصطفاها دون لغات العالمين، وجَعَلَها لَبُوْسَ كتابه الكريم، ووصفها بأنَّها لغةُ إبانةٍ وإشفافٍ وإفصاحٍ؛ قال تعالى: ﴿**لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَـٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ**﴾ (سورة النحل: ١٠٣)، واللِّسان ههُنا اللُّغة، وعن ابن عبَّاس حَبْرِ الأُمَّة أنَّه قال: «لمَّا خُصَّتِ العربيَّةُ بالإبانةِ عُلِمَ أَنَّ غَيْرَها مِنَ اللّغات دُوْنَها في ذلك».

وفي سبب نزول الآية أنَّ النّبيّ كان يُعَلِّمُ غلاماً أعجمياً في مكّة اسمه بَلْعام، فقالتْ قريش: هذا يعلِّمُ محمَّداً مِن جهة الأعاجم[2]، فنزل قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ**

بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾ ؛ المعنى: لسان الرجل الذي يُميلون قَوْلَهم عن الاستقامة إليه لِسَانٌ أعجميٌّ غَيْرُ بَيِّنٍ، وهذا القرآنُ لِسَانٌ عربيٌّ مبينٌ ذو بَيَانٍ وفصاحةٍ رَدّاً لقولهم وإبْطالاً لطَعْنهم[٣].

وقال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ (سورة الشُّورى: ٧)، وقال: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (سورة الزُّخرف: ٣)، وقال: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُه﴾ (سورة فُصِّلَت: ٤٤).

فهذه الآي مُنْبِئَةٌ أنَّ العربيَّة لغةٌ مُبِيْنَةٌ قادرةٌ على الإشفاف والإفصاح والبيان، أفَلا يفخر المرءُ بلُغَتِه حتى لو كانت دون العربيّة، فكيف إذا كانت العربيّة سيّدةَ اللُّغات:

لُغتي وأَفْخَرُ إذْ بُلِيْتُ بِحُبِّها
فهي الجمالُ وفَضْلُها التِّبيانُ
عربيّةٌ لا شَكَّ أَنَّ بَيَانَها
مُتَبَسِّمٌ في ثَغْرِهِ القُرآنُ

وفيما أنا باسِطُه مِن مزايا هذه اللُّغة الشّريفة ما يُسْتدلُّ به على ما سلف.

مَزَايا لَيْسَتْ لغَيْرِ العربيَّة

أوَّلاً- القِدَمُ والأَصالةُ والعَرَاقَةُ:

العربيَّة اليومَ أقدم لغة منطوقة حيَّةٍ على ظَهْرِ هذه المعمورة، ظلَّتْ راسخةً باقيةً على ضآلة الجهد الإنسانيّ المبذول لحِفْظِها وصَوْنِها من عاديات الدَّهر. وقد ماتت جميع اللُّغات التي سبقتها أو التي عاصرتْها، فماتت الهيروغليفيّة لغة الفراعنة بناة الأهرام، وشهد التاريخ موت الإغريقيّة واللاتينيَّة، وهما لغتان لأعتى إمبراطوريتين خضع لسلطانهما ملوك مشارق الأرض ومغاربها.

وكذا ماتت العبرانيّة والآراميَّة على ارتباطهما بالنصوص السماويّة، على أَنَّ الصهاينة وهم أشدُّ النَّاس دهاءً وحرصاً على تراثهم بعثوا موات العبريّة بأَخَرَةٍ من عصرنا؛ فانشطارُ اللُّغات وتبدُّلها وتحوّلُها واضمحلالها وموتها قانونٌ كونيٌّ انطبقتْ نواميسُه على اللُّغات كلِّها إلَّا العربيَّة.

انتهـت إلينا العربيّة معبِّرةً عن تاريخ متطاول نتحدّثُهـا كما تحدَّثها مهلهل وامرؤ القيس دون أَنْ تستغرب أو تستعجم، فنظامها النَّحْويّ والصَّرْفيّ لم يتغيّر على تطاول الدَّهر وتعاقب الأمم، وهذا أمر لا يكاد يكون.

قاومـت العربيّة سلسلةً من النكبات التي مرّت بهـا الأمَّة من المغول والتتار الذين أَغرقوا نُصُوصَهـا وحَرَّقُوا أَسَافيرها، إلى شِرْذِمَة مـنَ المستشرقين الّذين عكفوا على غَمْزِ قناة هذه اللُّغـة وجَلْـبِ العُوَارِ إليها، إلى بَعْضـِ السُّذَّجِ مِنْ أَبناء جِلْدتنا الّذيـن ينعقون بما لا يفهمون، فيرمـون العربيّـة بالعُقْم والتخلُّف وأَنَّها لا تصلح أَنْ تكونَ لغـةً لتعلُّم العلوم الحديثة وتقنيّات العصـر، إلى كثير من الصَّيْحات المشبوهة التي تُروّج للعاميّـة وتدعو لوَأْدِ العربيّة في عتمة الليل وغفلة الزمن؛ ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا﴾ (سورة الكهف: ٥).

وقـد سعـى الاستعمار في العصر الحديث إلـى إبعاد العربيّة عـن كلّ أمرٍ ذي شأن، من خـلال تشجيع العامّيّات الضيّقة واللّهجات المحليّة، وإحـلال اللغات الأجنبيّة محلّ العربيّة فـي الجامعات، وحشر العربيّة في ركن قصيّ لا تكاد تُحِسُّ لها رِكْزاً، بل جعل بعض أساليبها موادّ للتندُّر والاستخفاف.

يُـراد للعـرب أنْ يكونوا بمنأًى عن لغتهم، ولا سبيل إلى القضـاء عليهم إلّا بالقضاءِ على لغتهم قضاءً مبرماً، ويراد لهم أيضاً أَنْ يكونوا من «السارسين» كما يسمّيهم جورج بوش الجدّ (١٨٤٢م)، وهـم مجموعة مـن الشعوب الغوغائية المتخلّفة الأوباشـ الذين يحلّ استغلالهم واضطهادهم وإبادتهم، ونهب خيراتهم.

ونظـرة سريعة في تاريخ اللغـة الإنكليزيَّة التي ٧٨٪ من لغة البحـوث العلميّة تُكتب بها، وهي اللغة الرسميّة في المصرف المركزي الأوروبيّ مع العلم أنّ بريطانية ليست عضواً فيه، وأنَّ مقـرَّه فرانكفورت الألمانية، وبليون شخص في العالم يتعلّمون الإنكليزيّة، و٧٩٪ من غير الأوروبييـن يتحدّثونها بطلاقة، وهي اللغـة الأم لـ٣٥٠ مليون نسمة، ولغة رسميّة لـ٩٠ دولة = يتبيّن أنَّها مرَّت في ثلاث مراحل:

١- **الإنكليزية القديمة**: كان سكان الجزر البريطانيّة يتحدّثون اللغة السلتية، ثم غزتْهم القبائـلُ الجرمانيّةُ (السكسون والآنجلز والجوتز) فـي القرن الخامس، واستوطنوا في وسط البـلاد وجنوبيّها، وهجّروا السـكان إلى شماليِّها، أنتج هؤلاء خليطاً مـن اللغات سمِّي اللغة الإنكليزيّة القديمة.

٢- **الإنكليزيّـة الوسيطـة**: غزا النورمانديُّون الجــزر البريطانية في القرن الحادي عشر، ولغتهــم فرنسيّة، فجعلوها لغة رسميّة للبلاد، فنشأت لغة إنكليزية نحو ٥٠٪ من مفرداتها من اللغــة الفرنسيــة النورمانديَّة، وظهر تمايز طبقيّ لغويّ، إذ تحــدَّث الرّعاة والعامة والدهماء الإنكليزيّة القديمة، وتحدّث من يحكم بلغة أشبه ما تكون بالفرنسيّة.

٣- **الإنكليزيــة الحديثـة**: تأسست الإمبراطوريّة الإنكليزيّة، وسيطرتْ على نَحْوِ ربع الكرة الأَرضيّــة، وانفجرتِ الثَّورةُ الصِّناعيّة، وازدهرتِ العلومُ الكلاسيكية في القرن السادس عشر، وشهــدتِ الإنكليزيّةُ حدثاً مُهِمّــاً، وهو التَّحَوُّلُ العظيم في أصواتِ المــدِّ great vowl shift؛ قُصرت كلّ الأصوات الطويلــة، وأَصْبَحَتْ كلُّ أصواتِها الخلفيّةِ أَماميّةً، وأُسقط الحرف e إذا وقع في آخر الكلمة، نحو stone، وname، وأَمَدَّ شكسبير وحده الإنكليزيّة بنحو ٢٠٠٠ مفردة، فضلاً عن التعابير الأدبيّة المسموعة التي كان أَوَّلَ من ولَّدها.

هــذا التطور في مفردات اللُّغة ونصوصها ونظامهــا يمنع أقوى متخصِّص في الإنكليزيّة اليوم أَنْ يفهم نصّاً كُتب في القرن الرابع عشر.

على حين التاريخ الواحد لهذه اللُّغة الشّريفة مكَّن لتواصل عجيب بين أجيالها، فالمتخصِّص في العربيّة اليوم ينفعل بالنَّصِّ الجاهليّ، ويطرب له، ويقوى على محاكاته والنظم على منواله، وما أَكْثَرَ مَنْ عارضَ منْ أهل الحداثة نصوصاً جاهليّةً تمتدُّ نحو قرنَيْنِ قبل بعثة النَّبيِّ، كالذي فعله البارودي في معلّقة عنترة.

ثانياً- العالميّة والإنسانيّة:

العربيّة لغة إنسانيَّة خالصة، وليست تنتمي لعنصر بعينه، ولا تتحيَّز لجنسٍ أو طائفة، ومن دلائل ذلك أَنَّ كثيراً ممَّن نبغوا فيها، وكشفوا عن أسرارها، ووضعوا فيها أكرم المعارف وأجلّ العلوم لم يكونوا عَرَباً في أصولهم، وإنْ كان الإسلامُ قد عرَّبهم.

فالعربيّــة كانت لغة الإنتاج العلْميّ والفكريّ ولسان المبدعين في مختلف الآداب والفنون، أعانهــا على ذلك أنَّها لغة سَلِسَة مِطْواعة منقادة قياسيّــة مَرِنة حيّة ذات إمكانات هائلة في الاشتقاق والتوليد والتعريب، كلُّ أولئك أَهَّلها أَنْ تكون لغة للإنسانيّة جمعاء.

وإذا أخفــق العالم اليوم فــي إيّجاد لغة عالميّة مشتركة للتواصل بين طوائف بني الإنسان على اختلاف ألسنتهم وألوانهم وأعراقهم، وهو ما يُسَمَّى «الإسبرانتو» = إنَّه واجدٌ في العربيّة بُغْيَتَهُ لو كان متجرِّداً من الهوى ومن الشعور بالغَلَبَة.

وإذا كان «القُـرْآن» رسالةً موجّهةً إلى العالمين أجمعين؛ قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (سورة سبأ: ٢٨)، وَجَبَ أَنْ تكون اللُّغة التي نـزل بها لغة عالميّة، ويعضدُه قولـه تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾ (سورة إبراهيم: ٤)، فإذا كان قوم الرسول الناسَ كلّهم تعيَّن أَنْ تكون لغتهم الإنسانيَّةُ على وفاقِ لغته.

ثالثاً- الثَّراء:

أَنْبَأَتْ فكرةُ الخليل بْنِ أَحمـدَ الفراهيديِّ (ت ١٧٥هـ) لصناعة معجـم «العين» أَنَّ عِدَّةَ الجـذور العربيَّة اثنـا عشر مليوناً وثلاثمئـة وخمسة وسبعون ألفاً، وبعضُ أولئك الجذور مُهْمَلٌ، على حين لا تتجاوز الجذور في اللُّغة الإنكليزيّة ستَّمئة ألف، والفرنسيّة أربعمئة ألف، وجمهـور الجـذور العربيّة يتجاوزُ جذورَ اللُّغـات الأوروبيّة مجتمعةً. علـى أَنَّ نحو ٥٢٪ من المفردات الإنكليزيَّة مستعارٌ مِنَ اللُّغات الأُخرى: اللاتينيّة والإغريقيّة والعربيّة وسواها، و٨٢٪ مـن المصطلحـات الإنكليزيّة العلميّة في الطِّبّ والهندسة والعلـوم مستعار أيضاً من اللُّغات الأخرى، بحسب ما ذكر معجم أكسفورد (٢٠١٠م).

أعان العربيَّة على هـذا الثَّراء ما تملكه من نظام صرفيّ اشتقاقيّ خلّاق، فبقيت قادرة علـى التعاطي مع متطلّبـات العصور المتلاحقة تشتقّ وتنحت مـن أُصولها ما تعبِّرُ به عن مفهومـات العلوم والمعارف الجديدة، وتأخذ ما يلزمها من غيرها عند الضّرورة القُصوى، وتُجـري عليه من العمل الصّناعـيّ والتعريب ما يجعلُه مِطْواعـاً لميزانها وعيارها، وتمدُّ اللُّغات الأخرى بما تحتـاج إليه منها بسخاء، وربَّما اخترعتِ اللُّغاتُ المُقْتَرِضَةُ مِنَ العربيّة حرفاً لِما لا تجدُ مقابلاً له في لغتها، كحرف الشين الّذي يُعبّر عنه بالرَّمْزِ «X» الذي يشير إلى شَيْءٍ مجهولٍ.

رابعاً- نظام الكتابة:

فـي العربيّة يوافقُ المكتوبُ المنطوقَ على الجملة، لا يتخلَّف عن هذا القياس في الرسم إِلّا أُشَيَّاءُ اصطلاحيَّةٌ في نحو (الـ) الشّمسيّة، والألف التي تتلو واو الجماعة، والألف في بعض أسماء الإشارة وإِنْ كانت مرسومة في المصاحف.

أَمَّا في اللُّغة الإنكليزيَّة فإنَّك توشك أَلَّا تجد كلمة يوافقُ رسمُها نُطْقَها، مِن ذلك «is» التي تُلفـظُ «إِزْ»، و«come» التي تُلفظ «كَم». ولا شكَّ أَنَّ الهوّة بين الملفوظ والمكتوب مِمَّا يجعل تعلُّم اللُّغة صعباً، وهذه الظّاهرة متفشِّيةٌ في الإنكليزيَّة الحديثة، وذلك أَنَّ الإنكليز حين أرادوا

الاصطـــلاح لحروفهم برموز استعانــوا بالهولنديين في القرن الثاني عشـــر، وتأثّرت الكتابة الإنكليزيّة بالنَّمط الهولنديّ، فمثلاً كلمة ghost التي استقرَّت عليها الإنكليزيّة الآن كانت في الإنكليزيّــة القديمة gast ، وفي الهولنديّة ghest، والحرف g غالباً ما يأتي مصحوباً بـ h في الهولنديّة، فانتقل هذا الأثر إلى الإنكليزيّة.

والخـــاءُ حرفٌ أصيلٌ في الإنكليزيّة لأنَّها مـــن اللُّغات الجرمانيَّة كالألمانيَّة والسُّويديَّة، ثمّ استثقلـــتِ الملكةُ في القرن السابع عشـــر نُطْقَه لفجاجته، فأَسْقطتْه، وبقي في الرسم مدلولاً عليـــه بـ gh، فكلمة night «نايت» الآن كانت تُنطـــقُ «نِخْت»، وكلمة «light» «لايت» الآن كانت تُنطـــق «لِخْت». فحُذِفَ نطقاً، وبقي رسماً. على أنَّ بعض الإنكليز في شماليّ بريطانية لا يزالون ينطقونه حتى اليوم.

واستثقل الإنكليز صوت الرَّاء، فأسقطوه أيضاً إلَّا أَنْ يكون في بداية الكلمة أَوْ بَيْنَ صوتَيْنِ مِنْ أَصوات المدِّ، فكلمة teacher وdoctor وturn دون راء.

ويزيـــد نظام الكتابة فـــي الإنكليزيّة تعقيداً أنَّ الصوت الواحد رُبَّمـــا مُثِّلَ بأكثر من رمز، فالحرف k يُمَثَّلُ بـ kو c وqu وch وck.

واليـــاء التي تقع طرفـــاً تُرسم ولا تُنطق في نحـــو stone وname، وكانت في المجتمعات الرّعويّة تُنطق هكذا: نام إيهَ.

وأُسقـــط الحرف k في الكلمـــات التي يأتي فيها هذا الصوت قبـــل الحرف n، وتفشَّت ظاهـــرة الحروف الصّامتة غير المنطوقة. وربّما وجدت في بعض اللغات خمسة حروف في كلمـــة لا تُنطق. وهذا ما يُفَسِّرُ ما في المعجمـــات الإنكليزيّة مِنْ كتابة الكلمة الكلاسيكية ثم رَسْمِها بحسب نُطْقِها.

أمَّا الكتابة العربيَّة فتمتاز بالانضباط والاستقرار وَفْقَ ما يأتي:

- تخصيص كلِّ حرفٍ بصوتٍ واحد، فليس في العربيّة حرف له أكثر من قيمة صوتيّة واحدة.
- ليس في العربيّة صوتٌ يُمَثَّلُ بغَيْرِ ما حرفٍ.
- ليس في العربيّة حروف مركَّبة لتمثيل الأصوات.
- العلاقـــة بين المكتـــوب والمنطوق في العربيّة علاقة أُحاديّـــة، فليس فيها مكتوب غير منطوق إلَّا أَشْيَّاء يسيرة.

ولمّـــا كانت الحروف العربيّة وكتابتها بهذا البيان والوضوح تبنّتّها لغات جمّة، فممّا يُكتب بالحروف العربيّة: الفارسيّة، والأرديّة، والكشميريّة، والبشتونيّة، والطاجيكيّة، والكرديّة، ولغة البهاسا، والملاويّة، والبلوشيّة، والبالتية، والبلاروسيّة، والكازاخيّة، والبراهوميَّة، والبنجابيّة، والأفركانيّـــة، ولغة الهوسا، والتركيّة حتى قيام حركة أتاتورك الذي استبدل بالحروف العربيّة الحروف اللاتينيّة.

ثمّ الكتابة العربيّة تنسجم مع فطرة غالبيّة البشر: من اليمين إلى اليسار، بخلاف اللُّغات الأوروبية وكثير من اللُّغات التي تُكتب من اليسار إلى اليمين.

خامساً- المَدْرَجُ اللُّغويّ:

بلغت أصوات العربيّة عند علماء اللُّغة ٣١ صوتاً؛ ٢٨ الحروف والفتحة والضّمّة والكسرة، وأصوات الإنكليزيّة ٤٦ صوتاً.

ويمتدّ المَـــدْرَجُ اللُّغويّ للأصوات العربيّة من الجوف حتّـــى الشفاه، فيكون طوله ٣١سم، وعليـــه يكون مَـــدْرَجُ الحروف العربيّة أَطْوَلَ مَـــدْرَجٍ لُغويٍّ عرفتـــه الإنسانيّة، على حين طولُ المَدْرَجِ اللّغويّ للإنكليزيّة ٥سم، وللفرنسيّة ٤سم، فتبدو الحروفُ متراكمةً متراكبةً متدانيةً لا تَبِينُ. وأمَّا الحروفُ العربيّةُ فمتمكّنةٌ مِنْ أَحْيازِها ومَخَارجها مُبَحْبَحَةٌ في السّعة، ممّا يجعلُها واضحـــةً مُبِيْنَةً لا لَبْسَ فيها، وقد أَخَذَتْ حَظَّها وبُعْدَها من أحيازها. وهذا ما يُفَسِّرُ لنا كيف يفهم طفلٌ في المرحلة الابتدائية نصًّا كُتِبَ في القرن الأَوَّل الهجريّ بلا عَنَتٍ.

سادساً- الأصواتُ تَشِي بمدلول الكلمات:

لـــكلِّ صوتٍ من أصوات العربيَّة دلالةٌ تُنبئُ بمعنـــى الكلمة التي يشارك في بنائها، فالفعل «غـــرق»؛ الغيـــن فيه تدلُّ على الغيبة، والـــرّاء تدلُّ على التكرار، والقـــاف تدلُّ على الامتلاء، والغريق يغيب في الماء، ويتكرّر صعوده ونزوله فيه، ويمتلئُ جوفُه بالماء.

فالغين يـــدلُّ على الغيبة والاختفاء وغياب البيان والوضوح، نحو غيمة وغيبة وغربة وغمّ وغرق وغار.

وحـــروف الاستعلاء تقع في كلمات ذات معـــانٍ مستعلية، نحو الصدق، وحروف الاستفالة تقع في كلمات ذات معانٍ منحطّة، نحو الكذب.

فهل يستطيع المرء أَنْ يَنظر إلى مثل هذه الظاهرة بشقِّ عينه؟

إنَّ هــذا التســاوقَ والتلاحُمَ يوشك أَنْ يحمل المرءَ على الاعتقــاد أنَّ العربيّة نزلتْ جملةً واحــدة مكتملةَ الأركان، وأنَّها وَحْيٌ وإلهامٌ وتوقيفٌ مِنْ لَدُنْ عليم خبير، قال ابنُ جنّي: «قيل: إنَّ الله سُبحانه علَّم آدمَ أَسْمَاءَ جميع المخلوقات بجميع اللُّغات: العربيّة والفارسيّة والسُّريانيّة والعَبْرانيّــة والرُّوميَّــة وغير ذلك من سائر اللُّغات، فكان آدم وولــده يتكلّمون بها، ثمّ إنَّ ولده تفرَّقُوا في الدُّنيا، وعَلِقَ كلٌّ منهم بلغةٍ من تلك اللُّغات، فغلبتْ عليه، واضمحلَّ عنه ما سواها؛ لبُعْدِ عهدهم بها. وإذا كان الخبر الصَّحيح قد ورد بهذا وَجَبَ تلقّيه باعتقادِه، والانطواء على القول به»[٤].

سابعاً- النِّظام النَّحْويّ:

يمتاز النِّظام النَّحْويّ للعربيّة بأنَّهُ نظامٌ مفتوحٌ، ففيه سماحٌ بتقديم ما حقُّه التَّأخير، وتأخيرُ مــا حقُّه التَّقديم، فهذا يُخليه من الرّتوب في الأنظمة النَّحْويَّة المغلقة التي لا تغادر الجملة، ولا تُحَــرِّكُ أركانها مــن مقاماتها، ولا شكَّ أنَّ النِّظامَ النَّحْــويَّ المفتوح يمنحُ الجملة لطائف بلاغيّــة ومقاصد مختلفة، فتقديم المفعول في قوله تعالى: ﴿**إيَّاك نعبدُ**﴾(سورة الفاتحة: ٥)، أفــاد أنَّنا نخصُّك بالعبــادة، ولا نعبد أحداً سواك، ولو قال: نعبــدُك، لدَلَّ ذلك على الإقرار بعبــادةِ الله ولا يمنعُ عبادةَ غيــره. فتقديم المفعول به أفاد قصر العبادة على الله وحده دون أحدٍ سواه، ولو أراد إنكليزيٌّ أنْ يؤدّي ما أدَّتْهُ هاتان الكلمتان لأنفق في سبيل ذلك تسع كلمات، ولهــذا قالت المستشرقة الألمانيّة آنا ماريا شميل: «القرآن هو كلمة الله، موحاةٌ بلسانٍ عربيّ مبيــن، وترجمته لن تتجاوز المستوى السطحيّ، فمَنذا الذي يستطيع تصوير جمال كلمة الله بأيِّ لغة؟!».

فأنت ترى ما أفاد فَضْلاً عمّا جَلَبَهُ من طيِّ الكلام والإيجاز، وما مَنَحَه من ابتداع أساليب متنوِّعة.

ثــمّ يُلحظ الترابط العضويّ في التراكيب العربيّة، فالصفــة تتبع الموصوف في التذكير والتَّأنيــث والإفراد والتثنية والجمع وعلامات الإعراب، وهذا غير مرعيّ في اللُّغة الإنكليزيّة، فلو قال قائل:

You saw the old school bus driver

لاحتملتِ الترجمةُ ما يأتي:

أنت رأيتَ سائق باص المدرسة القديمة.

أنتِ رأيتِ سائق باص المدرسة القديمة.

أنتما رأيتما سائق باص المدرسة القديمة.

أنتم رأيتم سائق باص المدرسة القديمة.

أنتنّ رأيتنّ سائق باص المدرسة القديمة.

أنتَ رأيتَ سائق باص المدرسة العجوز.

أنتِ رأيتِ سائق باص المدرسة العجوز.

أنتما رأيتما سائق باص المدرسة العجوز.

أنتم رأيتم سائق باص المدرسة العجوز.

أنتنَّ رأيتنّ سائق باص المدرسة العجوز.

أنتَ رأيتَ سائق باص المدرسة القديم.

أنتِ رأيتِ سائق باص المدرسة القديم.

أنتما رأيتما سائق باص المدرسة القديم.

أنتم رأيتم سائق باص المدرسة القديم.

أنتنَّ رأيتنَّ سائق باص المدرسة القديم.

أنتَ رأيتَ سائقة باص المدرسة القديمة.

أنتِ رأيتِ سائقة باص المدرسة القديمة.

أنتما رأيتما سائقة باص المدرسة القديمة.

أنتم رأيتم سائقة باص المدرسة القديمة.

أنتنَّ رأيتنّ سائقة باص المدرسة القديمة.

ولــو أُدِّيَ قَوْلُه تعالى: ﴿**وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ**﴾ (سورة البقرة: ٢٢٨)، بالإنكليزيّة لَلَزِمَــتِ العــدّة للرّجال كما تلزم للنِّساء! لا تماهيَ بين المتلازميــن في الإنكليزيّة، ولا يتصل بالفعل من العلامات والضمائر ما يدلُّ على الفاعل.

وأمَّــا علامات الإعراب فــي العربيَّة فتزيدُ البَيِّنَ بياناً، فلو قــال قائل: ثار المظلوم على الظالم، دون حركات الإعراب لفُهم المقصود، ولو وُضعت العلامات لازداد البيان بياناً، فَضْلاً

عمّــا تُحْدِثُه هذه العلامات من عصمة للمصطلحات النَّحْويَّــة من الفاعليّة والمفعوليّة حين تتبــدّل الرُّتب لمقاصد بلاغيّــة في نحو قوله تَعَالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (سورة فاطر: ٢٨).

وليس في أنظمتهــا النَّحْويَّة شيءٌ يخلو من الحكمة في صُنْعه، فإنَّما جُعلت الألف علامة التثنيــة والواو علامــة جمع المذكر السالم، ولم يكن العكس، لأنَّ كلَّ كلمة تُضاف إليها الألف تصبــح مثنًّى، وليس كذلك الجمــع بالواو، فليس كلُّ كلمة تُجمع بالواو، بل ما يُجمع بها يمكن أنْ يجمــع دونها، كـ عاملــون وعمَّال وزيدون وزيود، فجَعَلوا الألف الخفيفة في التثنية الكثيرة والواو الثقيلة في الجمع القليل ليَكْثُرَ في كلامهم ما يستخفّون ويقلَّ في كلامهم ما يستثقلون، إذ طلبُ الخفَّةِ ونَبْذُ الثِّقل أَصْلُ الأُصُول.

وعلــى الجملة العربيّة ضمير الأُمَّة ووجدانُها الحيّ وعقلُها المفكِّر والإناء الذي تُوْدَعُ فيه علومهــا ومعارفها وحضارتها وآدابها، وقد تهيَّــأ لها من الاكتمال والنُّضج والمرونة ما وَهَبَها هذا العُمُرَ المتطاوِلَ تَطَاوُلَ الزَّمَنِ. ولَيْسَ يَخْفَى أَنَّ الذِّكر الحكيم أَعطى العربيّة إكسير الحياة وسرَّ البقاء، وأمدَّها بشجاعة المواجهة وروح الثّبات، فجعلها لغة كلّ العصور والأزمان.

الهوامش

١- الخصائص ١/ ٣١١. اقتعاثاً: كأنَّهُ يريد أنَّها ليستْ جِزَافاً، بل هي مقدَّرةٌ بمقياسٍ؛ يقال: قَعَثَ لَهُ إذا حَفَنَ له بيدِهِ وأَعْطَاهُ، واقْتَعَثَ لعطيَّةٍ إذا أكثرها، وفي هذا معنى الخروجِ عن التَّقديرِ والحساب.

٢- البحر المحيط ١٣/ ٤٦٠.

٣- الكشّاف ٢/ ٤٢٩.

٤- الخصائص ١/ ٤١.

التجربة الأوروبية في ولادة ما يُسمّى بعصر التنوير، والدروس المستفادة منها

إبراهيم سلوم

شهدت أوروبا في مطلع القرن الثامن عشر بزوغ فجر عصر جديد أطلق عليه تسمية عصر التنوير، نتيجة نشوء حركة فكرية وفلسفية ذات صبغة سياسية واجتماعية وعلمية معاً. والهدف منها بناء تصور جديد للمجتمعات في أوروبا من خلال إبراز المكانة المتميزة للعقل البشري، لكنّ هذه الحركة سرعان ما تطورت بشكلٍ ملحوظ في منتصف هذا القرن، حيث هيمنت على عالم الأفكار بفضل ظهور طبقة من المثقفين والمفكرين عُرفوا باسم «الفلاسفة». هذا وكان أول ظهور لفلاسفة عصر التنوير في إنكلترا ثم في ألمانيا ولاسيّما في فرنسا، حيث شهدت هذه الحركة تطورها الحقيقي ونموها الواسع بفضل ما تملكه من خصائص فكرية تركت تداعيات في طريقة التفكير لدى الإنسان الفرنسي والأوروبي معاً. نقدّم فيما يأتي تعريفاً بمصطلح عصر التنوير، وعرضاً يتعلق بالبلدان الأوروبية التي أسهمت في ولادة هذا العصر بفضل الفلاسفة الذين كانوا ينشرون أفكارهم التنويرية فيها، والخصائص التي اتسم بها هذا العصر التنويري، والتداعيات التي خلّفها على صعيد المجتمعات في أوروبا بشكل خاص والعالم بأسره بشكل عام.

ما المقصود بمصطلح عصر التنوير؟

جاء في موسوعة «لاروس الكبرى» الفرنسية أن عبارة «عصر التنوير» هي مصطلح خاص بالقرن الثامن عشر، لأنه شهد بروز حركة فلسفية تنادي بقوة المنطق والعقل كوسيلة لتأمين نظام شرعي للأخلاق والمعرفة بدلاً من اللجوء إلى الخرافات والأساطير والأفكار اللاعقلانية، التي كانت سائدة آنذاك في مدّة أُطلق عليها تسمية «العصور المظلمة» حين عمّ الظلام واندحرت الشعوب شر اندحار. وتعتمد هذه الحركة على توعية الناس وتعلمهم بأن يستخدموا عقولهم بدلاً من الأخذ بالخرافات والأساطير والمعتقدات اللاعقلانية التي كانت سائدة من قبل . وكان شعارها : «العلم للجميع» لأن العلم جملة معارف وليس جملة تصورات وتخيلات، والهدف من وراء ذلك هو إخراج أوروبا من عصور الظلمات إلى عصر الأنوار ليصار إلى إحداث تغيير جذري في الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية في أوروبا، وجعلها تسلك دروب التطور والتحديث، وقد قاد هذه الحركة رعيل من المفكرين التنويريين فكانوا كتّاباً ونقاداً أخذوا بأفكار الفلاسفة العقلانيين وحتى أفكار بعض رجال الدين المسيحي الذين هم من آباء الكنيسة الكاثوليكية الذين سبقوهم ومن أبرزهم: الفيسلوف الفرنسي «ديكارت» الذي عاش في القرن السابع عشر (١٥٩٠-١٦٥٠م) والذي تقوم فلسفته على التحرر من الفلسفة التقليدية المدرسية، ومن ثَمَّ اعتماد الشك المنهجي وتحديد منطق الرأي المبني على الاستقراء والاستنتاج.

كان ديكارت يعدُّ الإنسان سيد ومعلم هذا الكون بفضل ما يمتلكه من عقل وذكاء. أمّا الفيلسوف الهولندي باروك سبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧م) الذي خطّ لنفسه نهجاً فلسفياً فقد كان يعدّ الخير الأسمى متمثّلاً في فرح الحصول على المعرفة. أما على الصعيد الديني فقد كان لمؤلفات القديس أوغسطين - الذي عاش في القرن الخامس الميلادي (٤٣٠م)، وُلد في عنابة بالجزائر حيث ما تزال أطلال ديره موجودة في المدينة حتى أيامنا هذه- دَوْرٌ كبيرٌ في إعطاء العقل البشري أهمية قصوى مطالباً باستقلاليته التامة في رؤيته للأمور المحيطة به بقوله: «إذا تماشى العقل مع السلطة الحاكمة مهما كان شكل هذه السلطة دينياً أم سياسياً فإنه سيفقد حريته، يجب على المرء الإصغاء إلى صوت العقل حتى في الأمور الدينية وذلك من أجل خلق توافق بين العقل والإيمان، كما نقرأ ذلك في مؤلفاته ومنها: «مدينة الله». وفي هذه المؤلفات أعطى القديس أوغسطين العقل مجاله الواسع في التغيير والتأويل حسبما يتراءى له الحق، ثم وضعه فوق السلطة لأن العقل الذي يسير في ركاب السلطة لا يكون حراً ولا مستقلاً في الأفكار التي يفرزها الدماغ البشري».

وبحسب وجهة نظر هؤلاء الفلاسفة فإن الأنبياء ليسوا وحدهم رسل الخير والمحبة في عالم الجهل والتناحر والتقاتل، وكُثُرٌ مَن لم يقفوا على جبل ولم تنزل عليهم الكتب السماوية، هؤلاء آمنوا بالإنسان كقيمة مطلقة وتعاملوا معه على هذا الأساس، ومع العقل البشري كمحرك للحياة، ومع العلم كمنقذ للبشرية. فقد تميزوا بنزعتهم الإنسانية فناصروا الضعفاء وجاهدوا لتحرر العقل من سلطان الاستبداد وظلام الجهل، فكانوا منارة يهتدي بنورها كل من ضلّ سواء السبيل أو تنحى عن سلوك دروب العقل.

والجدير بالذكر أن ثمة أحداثاً وتطورات مهّدت لولادة هذا العصر ومن أهمها: النهضة الأوروبية والإصلاح الديني، وتقويض أسس الحكم الملكي، وما رافق ذلك من صعود للبرجوازية ومن اختراعات ومكتشفات علمية، وتوسعات تجارية، واعتماد المنهج العلمي القائم على التجربة والملاحظة الدقيقة. وهذا ما قام به حقاً العالم الفرنسي جورج بوفون (١٧٠٧ – ١٧٨٨م) عندما أصدر كتابه بعنوان: «التاريخ الطبيعي»، وفيه نلمس اهتماماً بالغاً بالمنهج التجريبي في تطبيق المعارف والحقائق وفي إنشاء جداول للمقارنة على صعيد علوم الطبيعة والحياة، مما أسهم في تطور هذه العلوم، وفي تعزيز دور المعرفة الإنسانية التي حققت إنجازات مهمة في مجالات علمية متعددة الأوجه مثل: «علم التشريح، وعلم الفلك، والرياضيات والفيزياء..إلخ».

الدول الأوروبية التي شهدت ولادة عصر التنوير

كانت هذه الحركة أكبر نشاطاً في إنكلترا التي كانت الدولة الأولى في أوروبا التي أسهمت في ولادة هذا العصر، ثم أعقبتها ألمانيا. ولكن تطورها الحقيقي كان في فرنسا التي شهدت اندلاع الثورة الشعبية ضد النظام الملكي في عام (١٧٨٩م)، وإعلان النظام الجمهوري بدلاً منه، التصويت في البرلمان عام (١٩٠٥م) على قانون: فَصْل الدين عن الدولة.

أ – **عصر التنوير في إنكلترا:** كان من أبرز مفكري عصر التنوير في إنكلترا العالم إسحق نيوتن (١٦٤٢ – ١٧٢٧م) الذي قال: «إن العالم يسير حسب مجموعة من القواعد الطبيعية تحكمها قوى عوامل الجاذبية مؤكداً أن «في استطاعة الإنسان إذا ما اعتمد على نور العقل تفسير الظواهر الطبيعية وإدراك دوره في هذا العالم». وأيضاً الفيلسوف جون لوك (١٦٣٢ – ١٧٠٤م) الذي عُرف بتحرره وبآرائه التقدمية، وهو صاحب المقولة التي تقول: «إن الاختيار هو مصدر لكل قوة». وقد اهتم «لوك» بالسلطة التشريعية وأعطاها كل أهمية بوصفها سلطة

عليـا اختارها الشعب ويجب فصلها عن السلطة التنفيذية والقضائية من أجل أن تكون دولة منظمة. ثم يأتي من بعده الفيلسوف ديفيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦م) لينشئ الفلسفة الظاهرية التـي تتماشى وفلسفة جـان لوك. غير أن هيوم ركز في دراساته على علم الإنسان في مقابل علم اللاهوت اعتقاداً منه «بأن هذا العلم الإنساني سيجعل الإنسان حراً من الوجهة العملية». إضافةً إلى أن هيوم عدَّ «الشك باباً يؤدي إلى تغيير جذري في الأخلاق والدين».

ب - **عصر التنوير في ألمانيا**: يُعّد الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٧م) أحـد أبرز مفكري عصر التنوير في ألمانيـا معللاً ذلك بقوله: «أرى في عصر التنوير خروج الإنسـان عـن مرحلة القصور العقلي وبلوغه سن النضج أو سـن الرشد، وأنا أعني بالقصور العقلـي تلك التبعية للآخرين وعدم القدرة علـى التفكير الشخصي أو السلوك في الحياة أو اتخاذ أي قرار مـن دون استشارة الشخص الوصي علينا». ومن هذا المنظور جاءت صرخته التنويرية لتقول: «وظّفوا عقولكم جيداً، أيها البشر! لتكنْ لديكم الجرأة على استخدام عقولكم التـي تغلق الطريق أمام كل ما هو ميتافيزيقـي! فلا تتواكلوا بعد اليوم، ولا تستسلموا للكسل والمقدور والمكتوب. تحركوا وانشطوا وانخرطوا في الحياة بشكل إيجابي متبصر». كما حذر «كانـط» من الطاعة العمياء للقادة أو لرجال الدين كما حصل في ألمانيا بشكل خاص. وفي نظريته الفلسفية يحاول «كانط» الإجابة عن الأسئلة الرئيسة الآتية: ماذا أستطيع أن أعرف؟ ومـاذا يجب أن أعمل؟ وهل هناك من إمكانية للرجال؟ وفي كل هذه التساؤلات يضع «كانط» العقـل في صلّب الوجود ومحوره، مثلما وضـع العالم البولوني «نيكولا كوبرنيك» الشمس في وسـط النظام الشمسـي والأرض تدور حولها. وهناك أيضاً الكاتـب الفيلسوف جون هيردر (١٧٣٤ - ١٨٠٣م) بفضل كتابه «نشوء الفلسفة والتاريخ البشري». وبالفعل ختم هيردر عصر التنوير وجسّده خير تجسيد بتوازنه الصارم وحسّه الأخلاقي العالي المستوى.

ج - **عصـر التنويـر فـي فرنسا**: إذا كان عصر التنوير قـد بدأ في بريطانيا ثم في ألمانيا إلا أنـه تطور بشكل خاص في فرنسا حيـث كانت طبيعة الحكم الملكي مصبوغة بالاستبداد والظلـم والطغيان، وتقوم على التمييز بين الحاشيـة الملكية وعامة الشعب، الأمر الذي دفع بمفكري فرنسا إلى التنديد بهذا النوع من النظام السياسي. ومن أبرز مفكري هذا العصر في فرنسا الفيلسوف شارل دو مونتيسكيو (١٦٨٩ -١٧٥٥م) الذي كان لمؤلفاته مثل «روح الشرائع» تأثيـرٌ كبيرٌ في تطور الدستور الفرنسي الجمهوري حيـث «فسّر الحرية بأنّها حقّ القيام بكل مـا تسمح به القوانين والتشريعات من صـون للحريات واحترام الرأي الآخر، لكن هذا الحق

سرعان ما يضيع عندما يقوم المرء بأعمال مخالفة لها وتلحق الضرر بالمجتمع». هذا وكان مونتيسكيو أول الداعين إلى «أهمية فصل السلطة التشريعية عن السلطة التنفيذية وعن السلطة القضائية. فالسلطة التشريعية تضع القوانين، والسلطة التنفيذية تعمل على تنفيذ هذه القوانين، ثم تأتي السلطة القضائية فتعاقب كل من لا ينفّذ هذه القوانين. والحال نفسه بالنسبة للفيلسوف «دالمبير» (١٧٧٤ – ١٨٠٣م) أحد مؤلفي الموسوعة الفرنسية الذي يرى في عصر التنوير عصر الفلسفة الذي يسمح بالمناقشة وتحليل المواضيع والأمور جميعها التي تشغل ذهن الإنسان حتى تلك المتعلقة بأصول الديانات ونشوئها منذ القدم. كذلك كان للفيلسوف جان-جاك روسو (١٧١٣ – ١٧٧٨م) دور كبير في بروز عصر التنوير بعد أن نادى بطيبة الإنسان وبالعودة إلى الطبيعة، كما نرى ذلك في كتابه: «العقد الاجتماعي» الذي تأثرت بمضامينه الثورة الفرنسية والأدب الرومانسي. بغضّ النظر عن الفيلسوف دينيس ديدرو (١٧١٣ – ١٧٨٤م) الذي نشر مبادئ الإلحاد والفلسفة العقلانية، وأسس لنشر الموسوعة العلمية وأشرف على إصدارها بنفسه. وهناك أيضاً الفيلسوف التنويري الذائع الصيت في فرنسا ألا وهو الفيلسوف فولتير (١٦٩٤ – ١٧٧٨م) الذي تزعّم الحركة الفلسفية المادية وقاوم بشدة رجال السلطة الدينية، ووجّه لهم النقد بقلمه اللاذع في مؤلفاته ولاسيّما كتابه: «الرسائل الفلسفية»، وفيها يدعو إلى احتكار السلطة من طرف حاكم يؤمن بأفكار فلسفية، وتهدف دعوته إلى أن يكون الحكم لصالح الشعب دون أن يشترك هذا الأخير في حكم نفسه عملاً بالمقولة التي أطلقها أفلاطون (٣٤٧-٤٣٧ق.م) حين قال: «ما أسعد الدول التي تحكمها الفلاسفة لأن ذلك هو حلم الإنسانية البعيد!». كما اهتم فولتير بالطبقة البرجوازية حيث حثّ على تعليم المواطن الفرنسي، وعلى نقد الأفكار التي سبقت عصره بقوله: «سُمح في القرن الثامن عشر للأدباء والمفكرين بالنقد التاريخي للآداب الرومانية واليونانية ثم خرج هؤلاء بنتائج مذهلة وباهرة وهم يتساءلون قائلين: لماذا لا نطبق ذلك على النصوص الدينية في زمننا بوصفها مشكّلةً من حروف وألفاظ وعبارات مرتبطة بعصرها وظروفها. وإذا استطعنا نقدها بكل موضوعية فسنكون قد أسهمنا في صرف الناس وتوجيههم من الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بهذه الدنيا وحدها وجعلها جنة على الأرض». وبالفعل إن من يطّلع على مؤلفات فولتير يلمس على الفور بأنه كان مهاجماً للاستبداد السياسي والظلم الاجتماعي، وضد الأحكام القضائية الجائرة وضد الاستبداد والطغيان. وضع فولتير الإنسان في محور العالم بقوله: «الفيلسوف الحقيقي يحرث الحقول الجدباء ويزيد عدد المحاريث،

ويشغـل الفقير ويعينه، يشجع الزواج ويواسي ملاجئ الأيتـام ولا ينتظر شيئاً بالمقابل ولكن يفعل كل ما بوسعه لخير الإنسانية جمعاء».

وبالفعـل، كان هؤلاء الفلاسفة التنويريون الفرنسيون جميعهـم يرون لزاماً عليهم حماية الإنسان وتعليمه لكي يصبح ناجحاً وقادراً على الاعتماد على نفسه وأن يستخدم عقله للتحرر من المعتقدات الغريزية في الحقائق المعطاة، تلك الفطرية التي تشكلت في ميدان المعرفة. وبحسـب رأيهم: «إن الطبيعة وهبـت كل إنسان قدرةً عقلية على الفهـم، مما يجعله مساوياً للآخرين جميعهم ولكن بشرط أن يتم تحريره من فساد الخرافات والجهل. وإذا استخدم عقله بشـكل صحيح وتلقائي فإنه سيكون قادراً على المضي قُدمـاً في بناء الدولة حيث القوانين غير المستبدة التي تستند إلى الحقوق الطبيعية والتي لا يكون للدين فيها أي دور في ممارسة السلطة السياسية أو الإدارية». وقد جعلت أفكارهم هذه أحفادهم يصوّتون في عام (١٩٠٥م) على القانون الذي يفصل الدين عن الدولة.

خصائص عصر التنوير

تميز عصر التنوير بمزايا فريدة من نوعها في المجتمعات الأوروبية على الأصعدة كافة، وكان من أبرزها:

أ) **علـى الصعيـد السياسـي- الاجتماعـي**: اتّسم عصر التنوير بالدعـوة إلى وضع حدٍّ للانقسامـات الطبقية التي كانت تعاني منها المجتمعات الأوروبية، هذه الأخيرة التي كانت تتألـف من ثـلاث طبقات رئيسة وهي: طبقة النبلاء وعلى رأسهـا الملك وحاشيته، وطبقة الأكليروس، وطبقة عامة الشعب، وهذه الأخيرة كانت تشكل الأغلبية الساحقة في المجتمع لكنهـا كانت مسلوبـة الإرادة وتخضع للسلطة التي تمليها عليهـا طبقة النبلاء والأكليروس الذيـن تحولوا إلـى مستبدين تحت شعار الدين، فـازدادوا ثراءً وفحشـاً واستحوذ عليهم الجشـع وحبّ المال والسلطة، في حين بقيـت طبقة الشعب تعيش تحت كنف ظلام الجهل والاستبـداد. وعلى ضوء ذلـك شدد عصر التنوير على ضـرورة أن يكون الجميع متساوين أمام القانون وذلك من خلال الحقوق الطبيعية للأفراد بحيث يحق لكل فرد التفكير الحر، والسيـادة على نفسه، والتعبير وحرية الضمير. إذن، يمكن القول إن هذا العصر يحمل في ثنايـاه خصوصية ذات صبغة تفاؤلية تثق بالإنسـان وإمكانياته، وبأنه قادر على فعل الخير والتطلع نحو مستقبل أفضل.

ب) **على الصعيد الفكري**: فقد تحلى هذا العصر بخصوصية لا تقل أهمية عن الأولى، ألا وهي الأخذ بمفهوم «**العلمانية**» في إطارها الحديث، وذلك من أجل تنظيم العلاقات بين الناس على أسس إنسانية وأخلاقية. ومن المعلوم أن كلمة علمانية هي كلمة مشتقة من اليونانية القديمة «لايكوس» أي كل ما يهم العامة أو الشعب، وفي مجال آخر كل ما هو زمني ودنيوي، بمعنى إبعاد الكنيسة عن ممارسة السلطة السياسية أو الإدارية في المجتمع كما كان عليه الحال آنذاك. وفي موسوعة لاروس الكبرى الفرنسية نقرأ: «إن العلمانية هي حركة اجتماعية تتجه نحو الاهتمام بالشؤون الدنيوية بدلاً من الاهتمام بالشؤون الآخروية، كما وترمي إلى إبعاد الكنيسة عن ممارسة السلطة السياسية أو الإدارية ولاسيّما في مجال التعليم. بمعنى إقامة الحياة على غير الدين سواء كان بالنسبة إلى الأمة أم إلى الفرد. ومن المهم الإشارة إلى أن هذا المفهوم لا علاقة له بكلمة «العلّم» ولا حتى مشتقاته، لأن كلمة «عِلّم» في اللغتين الفرنسية والإنكليزية تعني (SCIENCE)، والترجمة الحقيقية لها كما ورد في «الموسوعة» البريطانية هي «الدنيوية». إنها جزء من النزعة الإنسانية التي سادت منذ عصر النهضة لإعلاء شأن الإنسان والأمور المرتبطة به بدلاً من الاهتمام بشأن الآخرة». وهذا المفهوم لم يأتِ من فراغ بل جاء بعد صراع بين الكنيسة التي هيمنت طوال عدة قرون على الفكر الفرنسي فأغرقته في مستنقع من الأوهام والخرافات وبين الجماهير الأوروبية التي ثارت ضد رجال الكنيسة الذين تحولوا إلى طواغيت مستبدين تحت ستار الدين»، هذا ما عبر عنه الكاتب الفرنسي المعاصر «ميشيل بورنييه» الذي كتب مقالاً بهذا الشأن في صحيفة «ليبراسيون» الفرنسية الصادرة بتاريخ (٢٠/٣/٢٠٠٤م)، وفيه يستشهد بأحداث وفظائع شهدتها أوروبا في القرنين السادس عشر والسابع عشر عندما اتسعت دائرة الاختلاف والتناقض من داخل أبناء الدين المسيحي الواحد، فجاء النزاع محتدماً بين الكاثوليك والبروتستانت، مما تسبب بأعنف الحروب الدينية التي استمرت طوال ثلاثين عاماً (١٦١٨ – ١٦٤٨م)، والتي راح ضحيتها زهاء (٤٠) مليون شخص في أوروبا. خسرت ألمانيا وحدها (٧) ملايين نسمة من مجمل سكانها البالغ عددهم آنذاك (٢٠) مليون نسمة، لكنها احتاجت بعد ذلك إلى (٨٠) عاماً لكي ترمّم وتعيد بناء ما دمرته هذه الحرب. وحسبنا أن نذكر ما حدث في ليلة ٢٣ آب من عام (١٥٧٢م)، ففي ليلة ذلك اليوم قُتل نحو (٣) آلاف بروتستانتي على يد الكاثوليك في باريس، وكانت مجزرة هائلة ومرعبة لم يشهد التاريخ الفرنسي مثيلاً لها . لكن هذه الحروب الدينية انتهت، لحسن الحظ، في منتصف القرن السابع عشر بعد التوقيع على معاهدة

«فيستيلفاليا» في ألمانيا في عام (١٦٤٨م) والتي سُمح بموجبها لكل مذهب من مذاهب الديانة المسيحية في أوروبا الاعتراف بالمذهب الآخر، وله الحرية في إقامة الشعائر الدينية الخاصة به وإنهاء ما يسمى بالإمبراطورية الرومانية المقدسة.

كان لدى مفكري عصر التنوير قناعة بأن الحماسة الدينية ستخمد عندما يُسمح للأفراد بحرية المعتقد موضحين بأنه لمن الضرورة بمكان فصْل الدين عن الدنيا والسياسة. فالدين في جوهره كله قِيم وأخلاق، في حين أن السياسة هي مصالح وأحياناً مصالح آنية لا تتطابق دوماً مع الأخلاق. ولهذا السبب يجب عدم إدخال الدين في السياسة لأنه سيتضرر جداً منها، ولاسيّما إذا ما تدخل في أمور الحياة الدنيا، لأن هذه الأخيرة يجب أن تتولاها مؤسسات الدولة على عكس الأمور الروحية التي تدخل في صلْب مهمة الدين وحده، وهذا ما عبّر عنه الفيلسوف سبينوزا حين قال: إن الدين يحوّل قوانين الدولة إلى مجرد قوانين تأديبية، علماً أن الدولة هي كيان متطور وتحتاج دوماً إلى التطوير والتحديث على عكس الشرائع الموحاة والثابتة. وبناء عليه فإن قوانين العدل الطبيعية والإخاء والحرية هي التي يجب أن تكون مصدر التشريع. ومن أجل بلوغ هذه الغاية ينبغي على الدولة أن تتسامح مع جميع أشكال الاعتقاد سواء أكان هذا الاعتقاد دينياً أم فكرياً أم اجتماعياً، كما ينبغي عليها أن تنشغل بالإدارة العملية وحكم المجتمع فحسب، لا أن تنهك نفسها في فرض هذا المعتقد أو منع ذاك، أي أن تكون مستقلة عن الكنيسة ولا يتدخل أي منها في شؤون الآخر. من هنا جاءت العلمانية لتقدم خدمة كبرى للدين وتجعله بعيداً عن الأحزاب والتيارات السياسية وذلك حفاظاً عليه من أخطار التدهور. وضمن هذه الرؤية فالعلمانية ليست إلحاداً وليست ملحدة على غرار ما كانت عليه الشيوعية وإلا لما ظل دين في أوروبا، ولما بقيت كنيسة قائمة فيها، فموقفها يتجلى في فصل الدين عن السياسة فحسب. إلى درجة أن بعض مفكري عصر التنوير عدّوا العلمانية وكأنها مشروع فكري تنويري نابع من داخل الدين وليس من خارجه. أو بالأحرى ترجمة لكلام السيد المسيح حين قال: «أعطِ ما لقيصر لقيصر، وما لله لله»، أو حين قال في الطوباويات: «طوبى للضعفاء فإنهم سيرثون الأرض»، ثم يأتي في القرن التاسع عشر العالم الفرنسي الشهير «لويس باستور» (١٨٢٢-١٨٩٥م) مكتشف الجراثيم واللقاح ضد داء الكلب ليقول: «قليلٌ من العلم يُبعد عن الله، وكثيرٌ منه يعيدنا إليه بقوة». إذن، فهدف العلمانية أن يبقى الإنسان الذي هو المعيار الوحيد لكل حقيقة، وإنه لمن الضروري العمل على إسعاده في هذه الحياة. ناهيك عن أن العلمانية تأتي هنا وكأنها القاسم المشترك بين

أفـراد المجتمع جميعهـم لأنها تقيم الحياة على مبدأ المواطنـة والعيش تحت مظلة الدولة وتضع مصلحة الوطن فوق الجميع، فهي لم تعد شعاراً بل اتجاهاً تاريخياً يتوافق مع التحول الاجتماعـي، ويقوم بترتيب جديد للحياة العامة ولا يتناقض مع مبادئ الدين وقِيمه السامية، بحسب رأي ميشيل بورنييه.

ومـن المعلـوم أن فرنسا هي أول بلد يعدّ الحيـاة المادية شرطاً كافيـاً لإسعاد البشرية والتعصب الديني يعطل الفكر ويلغي دور العقل. وعلى هذا الصعيد يقول الفيلسوف «فولتير»: «لقـد تبين بأن الأصولية الدينية تولـد الطائفية والتعصب لمذهب ما أو لدين ما يعني إلغاء الآخـر والانشداد القوي نحـو الطائفة. وهنا لا حرية للإنسان على هـذا الصعيد، إذ يغيب الوعـي بشكل تام. هذا الوعي الذي يجب أن يطبـق على كل المعارف والعقائد التي ورثناها عـن أسلافنـا، فإمّا أن نأخذ بها أو نرفضها لأنّها غير ملائمـة للعصر. وإذا كانت الأصولية المسيحيـة قد تسبّبـت بمقتل هذا الكّم الكبيـر من الناس، فكم سيكون عـدد القتلى جراء الأصوليـات الدينية التي قـد يشهدها عالم المستقبل؟ فالمتعصـب يجعل من نفسه مراقباً علـى حريـة الفكر، وهو الذي يحدد ما هو مسموح وما هو غير مسموح به. حتى إنّه لا يتورع عن وصْف من يخالفه الرأي بالكفر والزندقة، كما كانت عليه أوروبا في زمن محاكم التفتيش فـي القرن الخامس عشر إبان العصـور الوسطى. لذا، فإن التعصب ومهما كان لونه دينياً أم سياسيـاً أم إثنياً يؤدي إلى تدميـر الديمقراطية، وإلحاق الأذى البالغ بالعقلانية، لأن الأزمنة أو جدليـة الأزمنة لا تمضي فـي وتيرة واحدة، وكذلك الحال نفسه مـع الأمكنة. والتعصب هـو نقيض الحوار ممـا سيؤدي إلى الاستهانة بالحياة وعدم احترام أي فكر لم يتماشَ وذهن المتعصـب دينياً، لأن هذا الأخير يرى نفسه دومـاً على حق ويرى الآخر على باطل، ومن ثَمَّ فإنه يختار لغة الشجار بدلاً من لغة الحوار، وتلك هي أولى الخطوات نحو الإجرام والاقتتال والتمـزق والتفرقة بين الأديان والطوائـف». ولهذا السبب عندما حـاول الأسقف الفرنسي والواعـظ الديني في القرن الثامـن عشر جاك بوسويه (١٦٢٧ - ١٧٠٤م) إنشاء تيار أصولي دينـي جديد يدعو إلى إعادة التمسك بالدين وتقاليـده قام فلاسفة عصر التنوير بمهاجمته وعلـى رأسهم الليبرالي ريشار سيمون (١٦٣٨ - ١٧١٢م) الذي قام بحرق كل مؤلفات بوسويه داعياً إلى نبذ الأصولية الدينية والتمسك بمبادئ العلمانية مشيراً إلى «أن الأصولية تعيد الناس إلـى الوراء، بينما الليبرالية هي التي تصنـع التاريخ والحضارة». واليوم يرى كثير من أحفاد فلاسفـة التنويريين في فرنسا بأن التمسك الحقيقي يعود للحق وجلب الخير للوطن والشعب

وابتعاد كل ما يضر بهما، أي اتباع ما يمليه علينا العقل السليم المفعم بالإنسانية. والمتعصب لدين ما لا يهمه الهوية القومية بل الانتماء للدين، كما تريد إسرائيل أن تفعل اليوم بأن تكون ذات صبغة يهودية بحتة، وهذا يعد ظاهرة غير مألوفة في عالم اليوم.

وفي زمننا المعاصر جاء الكاتب والفيلسوف الفرنسي «دانيال بيريسنياك» (١٩٣٣ - ٢٠٠٥م) الذي اهتم بتاريخ الأديان والذي كان مخلصاً لأفكاره الإنسانية ليؤلف كتاباً بعنوان «الأصوليات المتزامنة: أيديولوجيا الهذيان الفصامي» قامت بنشر مقتطفات منه جريدة «الشرق الأوسط» بتاريخ (٤/٩/٢٠٠٤م). وفي هذا الكتاب يجري المؤلف مقارنة مضيئة بين الأصوليات اليهودية والمسيحية والإسلامية والهندوسية فيراها كلها «متشابهة من حيث الجوهر : فاليهود شعب الله المختار، والمسيحيون نور العالم وملح الأرض، والمسلمون خير أمة أخرجت للناس، وكذلك الهندوسية التي تدعي بأنها تضم قيماً روحية وخلقية إلى جانب المبادئ القانونية والتنظيمية الكفيلة بتسيير أمور الناس في هذه الحياة الدنيا. وهي قيم مميزة عن سواها مقارنة مع بقية المعتقدات الدينية الأخرى، ومن يطلع على مضمون كل هذه الأصوليات يرى أن كل واحدة منها تدّعي امتلاكها للحقيقة دون سواها فتجعل «الأنا» عدوّة لكل من خالفها في المعتقد وتبقى مشحونة بالتعصب القاتل، وهذا ما يذكّرنا بما كان يفكر به اليونانيون القدامى في عصور ما قبل الميلاد، حين كانوا يطلقون كلمة «همجي» على كل ما هو غير يوناني. وضمن هذه الرؤية يظهر الأصولي وكأنه صاحب الفكرة الواحدة التي يجب فرضها على الجميع، وهذا أمر مستحيل لأنه لا معنى للثقافة من دون انفتاح على ثقافة الآخر. كما أن كل واحدة من هذه الأصوليات تطالب بالعودة إلى الوراء أي إلى العصور الوسطى أو بالأحرى إلى ديانات الزمن الغابر التي كانت تتغذى بالأضاحي البشرية والحروب. إنها دوماً عود على بدء».

وبالفعل حاول كتاب فرنسيون آخرون إجراء مقارنة بين الأصوليات الدينية فوجدوا بأنها كلها متطابقة فيما بينها من حيث الجوهر مهما اختلف لونها وشكلها فهي تعود إلى منشأ واحد وهو أن لحظة الكمال حصلت في الماضي، وكلما ابتعدنا عن الماضي ازداد العالم فساداً وكفراً. وعلى ضوء ذلك فالتقدم يكمن في العودة إلى الوراء أي إلى لحظة الأصول الأولى. وعلى العكس من ذلك تأتي العلمانية لتنظر نحو المستقبل، علماً أن صنع المستقبل هو أكثر صعوبة بكثير من التمسك بالماضي».

التداعيات التي تركها عصر التنوير

ترك عصر التنوير تداعيات إيجابية كثيرة على صعيد أوروبا بشكل خاص والعالم بشكل عام:

١- إبراز المكانة المتميزة للعقل بعد أن ثبت أن الاستخدام الصحيح للعقل يمكن أن يكون أحد وسائل التقدم غير المحدود للعلم والمعرفة والتغيرات التي طرأت على الأصعدة كافةً، وهذا الاعتقاد تناولته وعززته المذاهب الوضعية لاحقاً.

٢- إن كل الدلائل تشير إلى أن عصر التنوير شكّل تحولاً مهماً في أوروبا حيث كان أحد العوامل التي أسهمت في انتشار بعض الثورات وفي طليعتها الثورة الفرنسية التي انطلقت في يوم (١٤ تموز ١٧٨٩م) ضد النظام الملكي الاستبدادي واستبدلته بنظام جمهوري ديمقراطي قائم على ثلاث ركائز وهي: العدالة والإخاء والمساواة.

٣- كان هذا العصر حافزاً للقيام بثورات اجتماعية في داخل المجتمعات الأوروبية وشعارها القضاء على الاستبداد وخلق مجتمعاتٍ تسود فيها العدالة بين الناس. وهذا ما أسفر عن قيام الدولة الحديثة التي تستند إلى ركيزة بيروقراطية، ونعني هنا بالبيروقراطية تلك الدواوينية الإدارية التي تشمل محددات سلوكية واجتماعية رشيدة هدفها تحقيق التنظيم من خلال اتباع توجيهات وأوامر الرؤساء، ووضعها موضع التنفيذ الصحيح بغرض تحقيق مصلحة المواطن وتسهيل أموره لدى دوائر الدولة. وهذه البيروقراطية تتصف بتقييدها الحرفي بالقانون الذي يطبقه موظفون بالقوة في المجتمع الوظيفي. كما تتضمن قيام جيش كمؤسسة قوية متمتعة باستقلال نسبي، ويقوم على أساس الخدمة الإلزامية أو الاختيارية، ولها ميزانيتها الخاصة بها ونظامها الداخلي. وقد سادت في هذه الدولة الحديثة أنظمة سياسية بديلة من أنظمة القرون الوسطى، بحيث قامت هذه الأنظمة بانتزاع الصفة الإلهية عن الملوك وضرورة فصّل الدين عن الدولة. وهكذا شاهدنا في النص الكامل للدستور الأوروبي الحديث عدم وجود أي إشارة إلى الدين، مما يعني أن الأنشطة البشرية وخصوصاً السياسية منها يجب أن تكون غير خاضعة لتأثير المؤسسات الدينية استناداً إلى مفهوم العلمانية. وعندما طلب البابا يوحنا بولس الثاني الراحل إدراج هذه العبارة في بنود الدستور الأوروبي ومفادها أن «المسيحية تشكل أحد التراثات المهمة في الحضارة الأوروبية» لم توافق فرنسا التي أوكلت إليها مهمة صياغة الدستور الأوروبي في زمن الرئيس السابق «جاك شيراك» لأنها تعلم أن البابا يريد دمج الأمور الدنيوية بالأمور الدينية، إلاّ أن البابا رضخ للأمر الواقع ولم

يكفّر فرنسا ولم يدعُ للتظاهر ضدها أو ضد الرئيس شيراك، وانتهى به المطاف إلى الظهور وكأنه رمز ديني من دون أي سلطة زمنية. وكل ذلك بهدف السماح للأفراد بالتعبير عن آرائهم ومعتقداتهم بكل حرية ومن دون وجود أي رادع.

٤- ظهرت العلمانية وكأنها هي التي صنعت التاريخ والحضارة الغربية، وليس الأيديولوجيا الدينية التي تطالب بالتمسك بالنصوص والعودة إلى الوراء، ومن ثم فهي على هذا النحو تعرقل مسيرة الشعوب إلى الأمام. ولهذا السبب نشهد اليوم تقليصاً لدور المؤسسات الدينية في الحياة العامة الأوروبية لأنها ستردّ المجتمعات إلى الوراء.

٥- كان لهذه الأفكار التي تجلت في عصر التنوير تأثير قوي على تشكيل إعلان استقلال الولايات المتحدة، وإلى نشوء ما يسمى اليوم بالأمم المتحدة وفروعها المتعددة من أجل ضمان حقوق الإنسان.

٦- شكّل عصر التنوير أساساً لحركات التحرر في أمريكا اللاتينية، ولنشوء الرأسمالية، ومن ثم ظهور الاشتراكية، وأيضاً لانطلاق الثورات في كل من آسيا وإفريقيا ضد الاستعمار.

٧- وعلاوةً على ذلك كله كانت من إحدى تداعيات هذا العصر على صعيد المعرفة إصدار الموسوعات والمعاجم العلمية التي لا تزال في متناول أيدينا حتى عصرنا هذا، والتي تعد المراجع الرئيسة في اللغة والإعلام. ولم يكتفِ فلاسفة التنوير بهذه الوسيلة فحسب بل أوجدوا الأكاديميات والنوادي والمقاهي كفضاء لنشر أفكارهم النيرة على الملأ أجمع، والغرض من وراء ذلك تحسين أحوال الناس وظروفهم وتحقيق تقدمهم وازدهارهم.

٨- أصبح عصر التنوير متسامحاً مع أنواع كثيرة من الإيمان والإلحاد بحيث لم يعد هناك من نزاع بين السلطة المدنية والسلطة الدينية، ولم تكن هناك حاجة للإطاحة بالدين لأنه لم يكن هناك محاكم تفتيش تحاسب كل من لا يطبق شعائر الدين ويمارس طقوسه، ولا كهنوت محتكر، ولا كنيسة متسلطة على الناس. وبناءً على ذلك يطالب عصر التنوير بالعلمانية التي تضمن حرية من لا يعتنق ديناً معيناً، والتي تكفل عدم تبني دين رسمي للدولة. ناهيك عن أنها تنادي بحرية المعتقد والأديان بشرط أن يحافظ المواطنون على قانون المواطنة ومتطلباتها، وألا يخلّوا بالنظام العام للدولة. في إشارة إلى أن الجمهورية الفرنسية المعاصرة التي لا تضمن الحرية الدينية فحسب بل تضمن حرية المعتقد سواء كان هذا المعتقد مرتبطاً بدين من الأديان أم بشيء آخر لا علاقة له بالدين. وهذا ما يفسر انتشار ظاهرة «المذهب

الروحانـــي» في عالم اليوم، وهذا المذهـــب يدعو إلى التعلق بالقيم الروحية أخلاقياً، والذي بدأ يلقى صدى واسعاً في المجتمعات الغربية المعاصرة.

ووفقاً لدراسة أجراها المركز الفرنسي (إيفوب) لبحوث الرأي العام الفرنسي ونشرتها جريدة لومونـــد بتاريخ (١٠/٩/١٩٩٦م) فإنـــه يوجد في فرنسا أربعة أديان هـــي: المسيحية والإسلام واليهوديـــة، والدين الرابع الأكثر انتشاراً هو «الـــلا دين». وهذه الحالة التي تعيشها فرنسا اليوم تتماشى كثيراً مع طروحات الفيلســـوف الفرنسي المعاصر إدغار موران صاحب نظرية «سياسة الحضارة» عندما تحدث إلى صحيفة «لوموند» الفرنسية بتاريخ (١٥ كانون ٢٠٠٩م) بقوله: «كانت المسيحية هي الديانة التي سادت أوروبا بالأمس، لكن أوروبا اليوم هي لا مسيحية بامتياز».

المراجع

- موسوعة «لاروس الكبرى» الفرنسية.
- مقتطفات من كتاب: «الرسائل الفلسفية»، للكاتب: فرانسوا فولتير.
- ملحق جريدة «النهار» الثقافي، تاريخ ٢١/٩/٢٠٠٨م.
- موسوعة «ويكيبيديا» النسخة الفرنسية، دراسة بعنوان: «عصر التنوير في أوروبا».
- مقتطفات من كتاب: «تاريخ فرنسا»، تأليف: ألبيرتو وألبير جيرار.
- الكتاب الوجيز في الدراسات الأدبية خلال القرن الثامن عشر، تأليف: جورج كاستيلس وبول سورير.
- مقتطفات من كتاب: «العلمانية»، للكاتب الجزائري: غالب بن شيخ.
- صحيفة: «الشرق الأوسط»، تاريخ ٥/١٠/٢٠٠٣م، و٤/٩/٢٠٠٤م.
- جريدة: «لوموند» الفرنسية، تاريخ ١٠/٩/١٩٩٩م.
- جريدة: «ليبراسيون» الفرنسية، تاريخ ٢٠/٣/٢٠٠٤م.
- جريدة: «لوفيغارو» الفرنسية، تاريخ ٣/٢/٢٠٠٦م.
- جريدة: «تشرين»، تاريخ ٢٤/٤/٢٠١٤م.
- جريدة: «الوطن»، تاريخ ١/١٠/٢٠١٥م.

مفهوم الذّات: رؤية فلسفية

سعيد عبيدي ❁

يعدّ مفهوم الذّات من المفاهيم الفكرية /الفلسفية التي شغلت حيّزاً لا بأس به في المنظومة الفكرية الإنسانية، ذلك أنّ سؤال الذّات والبحث في كنهها صاحَب الإنسان منذ أن وعى وجوده، لأنّه متعلّق بسؤال آخر أكبر هو سؤال الوجود، فقد ظلّ الإنسان إلى جانب بحثه الحثيث عن اكتشاف الطبيعة، في حالة سفر دائم، معلنة وغير معلنة، نحو آفاق الذّات ومحاولة سبر أغوارها، بيد أنّ رحلته تلك كثيراً ما كانت تصطدم بمتاهات يقف أمامها العقل في حالة عجز وقصور عن إدراك مطلق لماهية الذّات.

وتبعاً لتشعّب مباحث الذّات وصعوبة الأخذ بناصيتها كمفهوم قابل للاستقرار، فقد اختلفت الرؤى نحوه، بدءاً بالفكر الدّيني الذي يتأسّس أنطولوجياً على ما تقرّره النّصوص المقدّسة في الدّيانات السّماوية منها وغير السّماوية؛ ففي الدّيانات الشّرقية يعدُّ عنصر الذّات دعامة أساسية لقيام هذه الدّيانات، اعتماداً على مبدأ الصّراع بين القوتين المتضادّتين اللتين تتحكّمان في الوجود، وبذلك كانت هذه الدّيانات روحانية تقوم على مبدأ التّأمل والانجذاب نحو الذّات للاحتماء بها من جهة وحفاظاً عليها من جهة أخرى. أمّا في الدّيانات السّماوية

❁ باحث من المغرب حاصل على شهادة الدكتوراه في الدراسات السامية ومقارنة الأديان.

فإنّ الذّات تصبح أكثر فاعلية وأكثر حركية، بوصفها مسؤولة عن توجّهات الإنسان واختياراته، دون أن تفقد خاصّيتها الاحتوائية لثنائية الخير والشر.

وعلى الرّغم من تشعّب مفهوم الذّات واختلاف توجّهات ورؤى الفكر نحوه، إلا أنّه يدور في فلك واحد هو أنّ مفهوم الذّات مفهوم جوهري لتحديد مكان الإنسان من الوجود، وأنّ معرفة الذّات لا تدرك إلا عن طريق الذّات نفسها، وقد بيّن ابن سينا أن «تحقّق الإنسان من وجوده يتمّ بتمثّله ذاته بذاته بلا توسّط، أي هو عبارة عن علاقة مباشرة للذات المدركة بذاتها»(١).

وإذا كانت الفلسفة في مفهومها العامّ لا تخرج عن أنّها بحث في القوانين العامّة التي تحكم الوجود، والذّات جزء من هذا الوجود، فإنّ لها -والأمر بديهي- أن تنال حظها من الدّرس الفلسفي، الذي راح يبحث فيها بوصفها جوهراً، فالفكر الفلسفي، قديمه وحديثه، اهتمّ اهتماماً بالغاً بموضوع الذّات وأولاه عناية فائقة، لما له من صلة بالسّلوك الإنساني إذ «على الرّغم من أنّ جوته كان يقول: لو عرفتُ نفسي لمُلِئتُ منها رعباً ووليّت عنها فراراً، ظلّ أنصار سقراط يردّدون مقولته ذائعة الصّيت: اعرف نفسك بنفسك، وظلّوا يعتدّون بمعرفة المرء ذاته بوصفها سبيلاً أوحد للفضيلة، وعلى نحو مماثل، حاول رينيه ديكارت تأسيس نسق ميتافيزيقي متكامل عن المعرفة الذّاتية للذات، وكان يرى أنّ معرفة الخالق - ومن ثَمَّ معرفة مخلوقاته- لا تعدّ يقينية ما لم تؤسّس على معرفة الذّات التي عدّها من وجهة نظر منهجية - نقطة البدء المشروعة الوحيدة لأي نظرية فلسفية رصينة»(٢).

وتجدر الإشارة إلى أنّ مفهوم الذّات استعمل أكاديمياً أوّل مرّة على يدي فيكتور ريمي (Victor Charles Raimy) والذي يعدّ من أنصار المدرسة الظواهرية في رسالته للدّكتوراه (the self concept as a factor in counseling and personality organisation)(٣) حيث ذكر فيها أنّ «مفهوم الذّات لا يزيد عن أنه هدفٌ مدركٌ منظمٌ ناتجٌ من حاضر وماضي الملاحظة الذّاتية، إنّه ما يعتقده الفرد عن نفسه، أي الخريطة التي يرجع إليها الإنسان لفهم نفسه ولاسيما في أثناء لحظات الأزمات، وتلك التي تتطلب الاختبار وتكون من أفكار الفرد ومشاعره، آماله ومخاوفه ووجهات نظره عن نفسه وما سيكون عليه»(٤). وفي قوله هذا نرى أنّه يتقاطع مع سيجموند فرويد في فهمه للذّات/النّفس والذي يؤكّد وجود وعي باطن يحتجب كنهه حتّى على صاحبه ويعسر عليه فهمه، وقد وُظِّف هذا المبدأ على يد علماء

التّحليــل النّفسي الذيــن لم يألوا جهداً في ممارسة طقوس اعتــدّوا بقدرتها على تمكين مَنْ تُمارس عليه مِنْ أن يكون أكثر دراية بما يعتمل في سريرته[٥].

ولعلّ الفيلسوف هيجل (Friedrich Hegel) هو «الأوّل الذي أقدم على وضع هذا المفهوم في وضع المــأزق وذلك بمحاولة استدراج الذّات للخروج من بيت يقين ذاتها إلى الخارج، إن هي أرادت أن ترتقي بهذا اليقين إلى مستوى الحقيقة»[٦].

لكــن ليس المطلوب مع هيجل أن ندرك الــذّات، بل أن نبلغ وعي الذّات، وهذا الوعي لن يتأسّســ بفعل التّناقض، أي بوجود المفكّر والمفكّــر فيه، «وإنّ هذه الحركة الموضوعية هي ما يسمّيه هيجل الرّوح، وإنّه لَعنّ طريق التفكير، يمكن أن تشتقّ الذّاتية التي تكون نفسها في الوقت الذي تلد فيه الموضوعية ذاتها»[٧].

غيــر أنّ هذا الاشتقاق للذاتية لا يمكــن «أن تتحدّى وتتحقّق الأنا معه إلا من خلال فكرة الغيرية، فوجود الآخر ضروري جدّا لوعي الذّات لذاتها وإدراكها لموضوعات العالم الخارجي، ولأجــل فهم علاقة الغيرية كما يطرحها هيجل لا يجب مقاربتها على أنّها تعبير عن وجودَيْن هما الأنا والآخر، بل هي علاقة تفاعل وتناقض بين وعي الذّات ووعي الآخر، فالذّات تتعرّف علــى ذاتها من خلال ذات أخرى، فحركة الوعــي ها هنا هي حركة جدلية يكون فيها السّلب أو النّفــي أهمّ من الإيجاب، أي ذات الآخر هــي التي تحدّد قدرة الذّات على الوعي، ويوضّح هيجــل هذه الحركــة الجدلية أو الازدواجية بين وعي بالذّات ووعــي آخر بالذّات من خلال جدليّته المشهورة، جدلية الخادم والسيّد والتي تعرفنا بالكيفية التي تتعرّف فيها الذّات على ذاتها وعلى الآخر»[٨].

هــذا الفهم الخاص بالذّات يتّخذ شكلاً آخر عند وليــام جيمس (William James)، من خــلال كتابه «مبادئ علم النّفس» والذي مهّــد الطريق أمام النّظريات المعاصرة، وله الفضل فيمــا كتب اليوم عن الأنا أو الذّات ومفهــوم الذّات، حيث يرى «أنّ للإنسان من الذوات بقدر عــدد الذيــن يعرفونه من النّاس، فلــه ذات معيّنة لزوجته، وذات أخــرى لأولاده، وذات ثالثة لزميلــه في العمل، وذات رابعــة لربه»[٩] ، وعلى هذا الأساس هنــاك أسلوبان لدراسة الذّات وفهمهــا؛ الذّات العارفة، وعدّهــا ذات لا قيمة لها في فهم السّلوك، إذ هي تتضمّن مجموعة من العمليــات كالتّفكير والإدراك والتّذكر، أمّا الذّات كموضوع فهي الذّات التّجريبية العملية وتتضمّن:

«أ- الذّات المادّية: وهي تتضمّن جسم الفرد وأسرته وممتلكاته.

ب - الذّات الاجتماعية: وتتضمّن وجهة نظر الآخرين نحو الفرد.

ج - الذّات الرّوحية: وتتضمّن انفعالات الفرد ورغباته»(١٠).

وغير بعيد عمّا جاء به وليام جيمس تأتي إسهامات كارل روجرز (Carl Rogers) إذ يرى في أبحاثه عن الذّات «أنّ الذين يعيشون الذّات بدقّة بما فيها من تفصيلات وقدرات وتخيّلات ورغبات ونواقص يكونون في طريقهم الصّحيح إلى تحقيق الذّات»(١١)، وهو بذلك يقدّم مفهوماً آخر للذات فكلّ فرد من وجهة نظره «يوجد في عالم من الخبرة خاصّ به، وهو عالم متغيّر، وعندما تكون هذه الخبرة شعورية فإنّها تختصّ بعالم الرّموز، والعالم الخاصّ بالفرد الذي يدركه هو عالم لا يعرفه بمعنى أصيل وكامل إلا الشّخص ذاته»(١٢).

وفي هذا السّياق أيضاً ذهب روجرز إلى «أنّ الكائن الحيّ يستجيب إلى المجال الظاهري ككلّ منظّم كما يخبره ويدركه، أمّا السّلوك في أساسه فيهدف إلى إشباع الحاجات التي يدركها الفرد في مجاله الظاهري، ويرى أنّ الحاجات مترابطة فيما بينها، فعلى الرّغم من تعدّد الحاجات إلا أنّها في النهاية هي لحفظ الذّات وتدعيمها»(١٣).

ومن ثمّ تتبنى الرّؤية التي جاء بها كارل روجرز؛ «والتي حدّدت اتجاهه نحو المذهب الإنساني بتأكيده على أهمية توفّر المناخ النّفسي المشبع بالحبّ والتّقبل والحرية، الذي يساعد الفرد على النّمو والصّحة وتحقيق الكمال، كما نادى روجرز بحرية التّعبير عن الذّات، واستقلال شخصية الفرد وتفرّدها»(١٤).

نالت الذّات حيّزاً مهماً من التّحليل لدى روجرز حيث أوضح أنّ الغرض من البحث في الذّات وعن الذّات يهدف إلى «خلق الأساليب والنّماذج التي تتيح للفرد أن يمارس حرّيته وتساعده على تكوين شخصية منفردة ومبتكرة وتساعده على أن يجد ذاته ويتقبّلها ويحقّق أهدافها ويسمو بها نحو الكمال»(١٥).

والبحث عن الذّات ومفهومها شغل حيّزاً مهمّاً أيضاً في تأملات بول ريكور (Paul Ricœur)، لذلك نجده في كتابه «بعد طول تأمّل» يؤكّد تداخل «مفهومها مع الأنا والآخر، وهو الأمر الذي دعاه إلى كشف النّقاب عن هذه العلاقة المبنيّة على ثلاث محطّات لإعادة اكتشاف الذّات؛ وأوّل محطة في تلك العملية هي لحظة الذّات في مواجهة الأنا، حيث إنّه من خلال هذا التّلوين الخاصّ لهذه اللحظة يؤكّد ريكور مفهومين تجمعهما قرابة تصل حدّ التّداخل هما:

الذّات والأنا (Le soi)، لذلك نجده يميّز في النّهاية بين معنيين للهويّة: الهويّة بمعنى الذّاتية، والهويّـة بمعنى التّماهي أو المطابقة (Identité-mémeté) التي بموجبها يمكننا تعيين هويّة موضوع معيّن عبر سيرورة الزّمان بما أنّها لا تخضع للتّغيرات الطارئة عليه»(١٦).

ويضيـف ريكور أنّه «إذا كان الوصل (liaison) بين المعنيين يجعل التّداخل بينهما أمراً لا مفرّ منه، فإن الفصل (déliaison) بينهما في المقابل يضعنا أمام حقيقة مفادها أنّ الذّات ذاتها قد فقدت شطراً من صفاتها، وأنّها تخلّت عن هويّتها الهوياتية، ممّا يجعل من توظيفها للرّمز وللسّرد حلاً ممكناً لاسترداد ما ضاع منها»(١٧).

وبمقتضى هذه المعطيات حول «فعل السّرد وحركية الزّمن، علينا التّوقف عند شيء مهمّ فـي هـذه العلاقة، وهو أنّ فعل السّرد لا يعني تحجّر الـذّات في الماضي، عندما أروي هذا الماضـي فأنا لست سجينـاً له ولا ضحية لأفاعيله، بل أنا أستحضره وأعيده ثم أقدّمه بشكل يجعلُ من سَرْدِي له ذا طابع خاصّ يضع الماضي ضمن قالب جديد، تعرض فيه الذّات تجربة الأنـا الماضوية بطريقة لغوية تجعل من الذّات هيـكلاً كلياً تتلاحم جزئياته فيما بينها بفعل علل جوهرية ثابتة»(١٨) ، فالهويّة «ليست ماضوية، فهي ليست ذكرى بشكل حصري، ولا تتجذر فقط في التّاريخ (المؤرخن)، فالقصص أو الرّوايات، والآثار والأطلال ليس لها معنى إلا في علاقتها بالحاضر»(١٩).

وفي سياق البحث عن الذّات يرى جورج هربرت ميد (George Herbert Mead) أنّ «الذّات هـي الأساس الذي يتحوّل بموجبه الفرد إلى فاعل اجتماعي، له ارتباط بالآخرين، إذ من خلال الـذّات يكوّن الإنسان صورة نفسه، وصورة الآخرين، بوصفهـا موضوعات أساسية للتّفاعل، وأنّ هناك علاقة تبادلية بين الذّات والمجتمع، لهذا، فالذّات عند ميد تشمل العقل والنّفس؛ فالنّفس البشريـة، بتعبيـر آخر هي الذّات الفاعلـة بالتآزر مع العقل البشري، وهـي تنشأ عبر عمليات التّفاعل، واكتساب الخبرة المتولّدة عنه وعن طريق استخدام الرّموز واللغة والإشارات. والنّفس عند ميد جزءان: جزء عفوي مندفع أطلق عليه الأنا، والجزء الآخر اجتماعي ضميري، ناشئ عن القيّم والمعايير والتّوقعات الاجتماعية أطلق عليه الذّات الاجتماعية. ورغم أنّ ميد لم يؤشّر إلى حالـة من الصّراع بين الفـرد والمجتمع، لكنّه أوضح بأنّ الأنا لا تخضع دائماً لسيطرة أو ضبط الـذّات الاجتماعية، بدليل أنّ الإنســان يخترق القواعد الاجتماعية، ويسلك سلوكاً قد لا يتوقّعه الآخرون منه، إذن فالذّات عند ميد هي الفرد عبر علاقاته التّبادلية مع الآخرين»(١٩).

فالـذّات إذن بهذا المفهوم «فاعل ومفعول؛ فالأنا هي الـذّات التي تفكّر وتعمل، أي الأنا الفاعل، أمّا الأنا المفعول فهي وعي الذّات بذاته كموضوع في العالم الخارجي للأفراد. والذّات عند ميد يصعب فصلها عن مفهوم الأنا المفعول أو الذّات الخارجية؛ فالذّات الخارجية عنده تنبثـق عن الأفعال الكلامية والحواريـة، ممّا يعمل على تطوير الوعي بفكـرة الذّات، لهذا، نجـد أنّ الذّات الداخلية إنّما هي استجابة الفرد لاتجاهـات الآخرين، أمّا الذّات الخارجية فهـي اتّجاهات الآخريـن ومواقفهم كما يفهمها ويتصوّرها الفـرد، إذ تعمل هذه الاتّجاهات علـى تكوين الأنا المفعول، ومن ثمّ فإنّ الفرد يتحوّل عند التّفاعل معها إلى أنا داخلية، تنظر برؤيـة متكاملة داخلية وخارجية تجاه الآخر، والـذّات الداخلية هي حصيلة تفاعل بيولوجي واجتماعي .إذن، فالـذّات هي عملية انعكاسية بين ذات الفرد والعالم الخارجي، وهذا يشير إلـى أنّ الذّات تقع في عملية تفاعل مع المجتمـع كموضوع متناقض معها وليس مجرّد نتاج له، وهذا يعني بالضرورة أنّ الإنسان من الممكن أن يخلق وعياً خاصّاً به يخلق بموجبه نمطه السّلوكي بدلاً من الاستجابة الحتمية للواقع»[٢٠].

ويذهـب ميد في بحثه عن الـذّات «إلى أنّ الإنسان لا بدّ مـن أن يحدّد رغباته وأهدافه وذاتـه بالتّقابل مع الواقع، والفرق بين الذّوات الفاعلة يكمـن في قدرتها على تنظيم الواقع وتشكيـل خطّ خاصّ بها، ومع ذلك يفرّق ميد بين مرحلتين في تفسير الواقع من قبل الذّات؛ الأولـى، هي مرحلـة الرّؤية الفردية للواقـع، والتي تنشأ عن توجّهات الـذّات نحو الآخرين واتّجاههـم نحوها، والثّانية، هي الرّؤية الجماعيـة والتي يبدأ فيها الفرد بالتّفكير من خلال منظـور الجماعـة وليس من خلال منظور الفرد»[٢١]. وبالتّأكيد فـإنّ هذا يعمل على «تكييف الـذّات مع الواقع، أمّـا الرّؤية الجماعية فهي بمنزلة انصهار الأنـا والآخر في بوتقة الذّات بحيث يصبحان كلاً واحداً وهذا ما يولّد فكرة «الآخر المعمّم» الذي يمثّل فكرة الجماعة التي تحتضن ذلك الفرد»[٢٢].

حظـي مفهوم الـذّات باهتمام واسع من الفلاسفة وعلماء النّفـس، وقد شكّل فهم الذّات للإنسـان شيئـاً مهماً، بوصفهـا هي كلّ الشّخصيـة وقوامها، تدرك وتفكّـر وتنفعل وتدخل الخبرات، الأمر الذي دفع الإنسان للبحث والدّراسة لإدراك وفهم مكوّناتها ومكنوناتها، لذلك نجـد العديد من النّظريات قد اهتمـت بدراسة الذّات كمفتاح لفهـم الشّخصية ككلّ، حتّى أصبـح واضحاً أنّ أيّ نظرية تبحث عن الشّخصية لا تغفـل الذّات كمكوّن أساسي لها، ولكن علـى الرّغم من وجود العديد من هذه النّظريات وعلى الرغم من التّشابهات الكثيرة بين هذه

النّظريات، فإنّ كل واحدة منها يكون لها تأثيرها الخاصّ، حيث تسهم بعنصر قيّم لا تسهم به النّظريات الأخرى والذي لا يمكن استبعاده أو إدماجه بدرجة كافية في النّظرية الأخرى.

وهكــذا يتبيــن لنا من خلال ما تقدم مــن شروح أن البنية النفسيــة والأخلاقية للإنسان تشكلها قوانين الطبيعة المحيطة به بما تفرضه من سلوكيات ضرورية لتحقيق حاجاته المادية والمعنوية وهكذا نستطيع أن نخلص إلى النتيجة الآتية: (إنَّ الماديات أساسٌ للروحانيات).

إذن، مــا هي الشروط الموضوعية لبناء إنســان يتمتع بقيم إنسانية ومن ثمّ نفسية سليمة وأكثر فاعلية وقدرة على بناء حالة حضارية أفضل؟

والجواب عن هذا السؤال هو مجال لبحث جديد يرتكز على ما تقدم من شروحات وصفية تكون الباب لوضع الحلول المناسبة.

الهوامش

(١)- انظر: علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠م، ص٨٩.

(٢)- نجيب الحصادي، جدلية الأنا والآخر، الدار الدولية للنشر والتوزيع، القاهرة، طبعة ١٩٩٦م، ص٤٩.

(٣)- قحطــان أحمد الظاهر، مفهوم الذّات بين النظريــة والتطبيق، دار وائل للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م، ص٢١.

(٤)- المرجع نفسه، ص٢١-٢٢.

(٥)- انظــر: نجيب الحصــادي، جدلية الأنا والآخر، الدار الدولية للنشر والتوزيــع، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م، ص٤٩.

(٦)- نظيرة فدواش، فؤاد بن أحمد، منزلة الغير في فلسفة ابن باجة، مؤسسة الأخبار للصحافة، مجلة أيس، الجزائر، العدد٢، السداسي الأول، ٢٠٠٧م، ص٥٣.

(٧)- بول ريكور، صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية، ترجمة: منذر عياشي، دار الكتاب الجديد، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م، ص١٥١.

(٨)- العربـــي ميلود، الذّات والغيرية في فلسفـــة بول ريكور: رحلة البحث عن الذّات من خلال الآخر، (رسالة دكتوراه)، جامعة وهران، كلية العلوم الاجتماعية، الجزائر، ٢٠١٠-٢٠١١م، ص٤٧-٤٨.

(٩)- قحطان أحمد الظاهر، مفهوم الذّات بين النظرية والتطبيق، ص١٧.

(١٠)- المرجع نفسه، ص١٧.

(١١)- راضي الوقفي، مقدمة في علم النفس، دار الشروق للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٣م، ص٥٩٩.

(١٢)- قحطان أحمد الظاهر، مفهوم الذّات بين النظرية والتطبيق، ص٢٧.

(١٣)- المرجع نفسه، ص٢٧-٢٨.

(١٤)- المرجع نفسه، ص٢٨.

(١٥)- المرجع نفسه، ص٢٨.

(١٦)- بـــول ريكور، بعد طول تأمل: السيرة الذّاتية، ترجمة: فـــؤاد مابة، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، (٢٠٠٦م)، ص١٠.

(١٧)- المرجع نفسه، ص١٠.

(١٨)- العربي ميلود، الذّات والغيرية في فلسفة بول ريكور: رحلة البحث عن الذّات من خلال الآخر، ص١٠٩.

(١٩)- التريكـــي فتحي، بول ريكور فيلســـوف الغيرية، ضمن مجلة أوراق فلسفية، العدد ١٢، ٢٠٤، مركز النيل للكمبيوتر، القاهرة، ص٨٢.

(٢٠)- الجوة محمد، مفهوم القمع عند فرويد وماركيوز، تحقيق: فتحي الرقيق، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م، ص١٩.

(٢١)- انظر: فريد الزاهي، النص والجسد والتأويل، إفريقيا الشرق، بيروت، ٢٠٠٣م، ص٥٦.

(٢٢)- الجوة محمد، مفهوم القمع عند فرويد وماركيوز، ص١١٢.

تعلُّم الفلسفة

(من الدهشة إلى مرحلة التفكير المنطقي الصوري)

إسماعيل الملحم

الطفل فيلسوف لو تأملنا أسئلته العفوية وتساؤلاته الوجودية.

في البدء تكون الدهشة

يرافق السؤال البشر منذ لحظة الولادة حتى مفارقة الحياة. ويبدأ السؤال بالدهشة التي هي حالة من الذهول تولِّد أسئلة أخرى، تتزايد كماً ونوعاً مع الانتقال من وضع إلى آخر في الزمان والمكان، وتتمثل بصوت يطلقه المرء أو بإشارة من عضو من أعضاء جسده أو بإيماءة منه، أو بكلمات أو عبارات. فإذا كان الوليد لا يمتلك كلاماً يتفوه به، فإنه يعبّر عنه بصرخة تجلجل في المكان. والدهشة لا تختلف عن ذلك في التعبير عن نفسها.

في الكون كثير من المثيرات والتحديات التي تبعث على الدهشة، وفي لحظة إبطالها تزول الحاجة إلى أي إبداع على مستوى الأفكار والانفعالات والسلوك. إذ تنبع إرادة الشخص من الظلمة التي يجد نفسه فيها، وهي الدهشة التي تحفز التفكير الذي يبدأ به أن يكون إنساناً، وإذ يكف المرء عن الدهشة يكف عن السؤال[1].

تفاجئُ الدهشة الذهن وتتحدى قدرته على معرفة موضوعها، أي أنها تدفع إلى طلب المعرفة حيال ظواهر الطبيعة، وتبدلات الحياة الاجتماعية. وحينما تهدأ الدهشة بإيجادها جواباً عن ما أثارته من تساؤل تنتقل بالمرء إلى الفحص النقدي، بحسب خبرات الشخص ومعارفه السابقة، فيبدأ لديه الشك الذي يلازمه القلق، وقد يقوده ذلك إلى مرحلة من التأويل والتفسير، فالسعي إلى الحقيقة يقتضي المزاوجة بين التأويل والتفسير، كما يقول بول ريكور[٢].

عندما يبلغ المرء اللحظة النقدية يفلت من روابط الضرورة الحيوية لأنّه انتقل إلى يقظة التفلسف التي تتمثّل بأسئلة متتالية أو تولد من أسئلة سبقتها. كيف حصل؟ وماذا؟ ولماذا؟ وغيرها.. ولا تتوقف الأسئلة عند اختصاص بعينه أو اتجاه واحد. يتلاقى في هذا الموقف الأديب والفيلسوف، بحسب ما عبّرت عنه جورج صاند:

ليست وظيفة الكاتب الدفاع عن أفكار بالاستناد إلى براهين عقلية، بل هي بالأحرى إثارة أسئلة تبقى الأجوبة عنها معلقة.

لم تستطع العلوم في ثوراتها وتقدّمها أن تقضي على السؤال الفلسفي، وإن خلقت حالة من عدم التوازن في الفكر البشري. ولكنهما التفجر المعرفي والتقنية من جهة، والفلسفة من الجهة الأخرى، تلتقي في عدم الإذعان للراهن.

تظل الفلسفة استجابة لطلب فهم التجدد المعرفي والثقافي والإطلال على معارف وعلوم مختلفة وعلى التغيرات الاجتماعية والاقتصادية. من هذا الاتجاه يبدو الدرس الفلسفي ضرورياً لفهم تطورات المعارف والتقدم في شؤون الحياة المتنوعة، وهو - أي الدرس الفلسفي- لا يؤدي وظيفته إلا إذا تحرر المرء من الامتثال للمقولات القديمة. فلا وجود لحقائق جامدة وإن ألبسها بعضهم نوعاً من القدسية. في النصف الأول من القرن السابع عشر، لم يلبث الفيلسوف الأشهر ديكارت أن قال إني أظن أني وجدت كيف يمكن للإنسان أن يكتشف الحقائق الميتافيزيائية بصورة أكبر من كل البراهين الهندسية، وكان هذا بداية تخليه عن القول بحقائق خالدة[٣]. تجيب الفلسفة عن هذا التحول، لأنّها حديث عقلاني يريد أن يقدم رؤية للعالم أكثر صحة، رؤية تقلب -بصورة عامة- رؤيتنا اليومية المألوفة.

حقوق الطفل في المعرفة، وحرية التفكير والتعبير

يشغل الحق في التربية حيزاً مهمّاً من حقوق الطفل كإنسان، له شخصيته المميزة ذات الخصائص المختلفة عما هي عند الكبار لأنّها تنمو وفق ترتيب زمني في مراحل متقاربة لكل منها خصائص تختلف بشكل ما عن المرحلة الأخرى، ولكل منها مطالبه التي تتغير أيضاً، وفقاً لنموه في كل جانب من جوانب حياته. ولأن السؤال هو أداته للمعرفة يكون الدرس الفلسفي واحداً من حقوق الطفل، على أن يكون متناسباً مع نموه المعرفي وقدراته على التفكير.

أدرك المهتمون بالطفولة وبحقوق الإنسان أهمية ما يحتاجه الطفل خلال مراحل نموه المختلفة من مطالب تؤهله لنيل حقوقه والتعامل معه بالاستناد إلى هذه الحقوق. كان من نتائج هذا الاهتمام بالطفل وإدراك المهتمين لأهمية هذه المرحلة النمائية في حياة الكائن البشري صدور الوثيقة العالمية لحقوق الطفل التي حرصت على احتفاظ الطفل بعدد من الحقوق الواجب عدم حرمانه منها:

- للطفل الحق في بلورة تفكيره الشخصي.
- للطفل الحق في التفكير الحر، حرية التفكير.
- لا إساءة إلى الطفل.
- للطفل الحق في أن يكون الفاعل الحقيقي في الحياة.
- للطفل الحق في أن يسهم في حماية ذاته.

كما صان الإعلان الدولي الحق في أن يحصل الطفل على ما يحتاج إليه لتكون له شخصية كاملة الحقوق.

فلا مناص من رعاية ممارسات تربوية تسير باتجاه ثقافة العقل النقدي وثقافة الحوار.

وفي هذا المجال، لا بد من التعرف إلى ما يمكن أن يقدمه الدرس الفلسفي ليكون متوائماً مع النمو المعرفي ومراحله.

النمو المعرفي

ثمة سؤال يتعلق بالتعلم والفلسفة، والدور الذي يمكن للفلسفة أن تفعله وتؤديه. فقد تشكل كلمة الفلسفة تساؤلات شتى، منها:

- متى يمكن أن يُدرج تعلم الفلسفة في الخطط الدراسية، وكيف؟
- هل يتحمل عقل الطفل المقولات الفلسفية ويتفاعل معها؟

قبل الإجابة عن مثل هذين التساؤلين، والمواقف منهما عند المربّين من جهة وقد يمكن إقناعهم بصحة هكذا اجتهاد، وكيف يمكن أن تُحل الإشكاليات من هذا الاتجاه عند أولياء الأمور والجهات الوصائية، من جهة أخرى؟

يرى العاملون في مجال علم النفس النمائي أن البدايات الأولى للتفكير تتمثل في قيام طفل الثلاثة أشهر الأخيرة من عامه الأول بحل المسائل التي تواجهه عن طريق الأدوات التي توجد في مجاله الإدراكي إلى جانب شروط المسألة، كأن يحصل على اللعبة عن طريق شد الخيط المربوطة به أو أداة أخرى قد تكون بقربه. وهو ما سماه بعضهم بالطور الوسيلي من النمو. ويمكن النظر إلى هذا الشكل من التفكير بوصفه مظهراً أولياً من مظاهر التفكير العملي الحسي الذي يميز النشاط العقلي لأطفال مرحلة الحضانة.

في بدايات انخفاض السرعة في النمو الجسمي يكون النشاط العقلي للطفل قد بدأ الدخول في طور جديد من حياته. فلننصت إلى ما يقوله الفيلسوف الألماني كارل ياسبرز، فيما يخص بحثنا:

الطفل فيلسوف، لو تأملنا أسئلته العفوية وتساؤلاته الوجودية المتتابعة والإصرار على تلقي إجابات الكبار عنها. على سبيل المثال، نراه يسأل في سن مبكرة تحديداً منذ السنة الثالثة أو قبلها بقليل عن الموت ويفتح بذلك المجال على مواجهة الأجوبة التي يتلقاها بالرفض حيناً وبالاستفسار حيناً آخر. وهنا يكون قد تدرج بمثل هذا السؤال وما استتبعه من أسئلة خطوة أو بضع خطوات من فعل يمكن وصفه أو تعيينه بالتفلسف.

يبتدئ عند دخول السنة الثالثة من حياة الإنسان أو قبلها بقليل أو بعدها النمو المعرفي بالتسارع إذ يبدأ على صعيد آخر تباطؤ في النمو الجسمي -كما سبق ذكره- ما يحفز الطفل على:

١- تزايد تفاعله مع المحيط مدفوعاً بحب الاكتشاف والفضول وما يجعله الطفل قادراً على تمثل جدة المحيط، ولا سيّما بعد تباطؤ سلوك الاستطلاع إلى حد ما، وتتحقق وظيفة هذا الدافع عندما يمتلك الطفل درجة مقبولة من التنظيم.

٢- يتمثل النشاط الأساسي الثاني الذي تتميز به هذه المرحلة، إضافة إلى حب الاكتشاف، باللعب الأكثر قرباً من التنظيم حيث تصبح بنية الطفل أكثر تماسكاً وتعقيداً، وأكثر مرونة.

أمَّا جان بياجيه فإنه لا يرى في هذه التغيرات في حركات الطفل وتساؤلاته ما يمكن البناء عليه بالتوجيه نحو الدرس الفلسفي الذي يصبح أكثر جدوى ومناسبةً بعد بلوغ المتعلم سن العاشرة، وهي السن التي يمكن أن يُدرب المتعلم خلالها وبعدها على التفلسف حيث تبدأ مرحلة النمو المنطقي الصوري بحسب تقدم النشاط العقلي. لكن الكبار عندما يتدخلون ويفرضون أحكامهم ويتمادون في تلقين الصغار المفاهيم والأحكام فإن ذلك من شأنه إحباط النشاط العقلي عندهم فيقيدون تفكير أبنائهم ويتعدون على حقوقهم في التفكير والتعبير(٥).

هنا لابد من أن نشير إلى أن ثمة فروقاً هائلة وواسعة بين تعليم يقوم على التلقين وتوجيه المتعلم، بل قسره على حفظ مفاهيم وأحكام جاهزة لها صفة الإطلاق، وبين أن تقوم العملية التعليمية التعلُّمية على تقديم العون للطفل في تنمية معلومات ومعارف يكتشفها كنتائج لممارسات عملية ومحاولات جادة بوساطة إتاحة الفرص للحوار والنقاش وطرح الأسئلة في جو مناسب وطبيعي غير متكلّف يؤمِّن جواً مناسباً لتفاعل المتعلمين بين بعضهم من جهة، وبينهم وبين المعلم أو المدرب من جهة أخرى. وإدراك ما للآخر من دور وأهمية في عمليتي التفكير والحوار، كما شخصهما أفلاطون:

لا يمكن للنفس أن تحاور ذاتها إذا لم تعرف كيف تستقبل الآخر، وإذا لم يكن الآخر في داخلها. الكائن مكون من الذات ومن الآخر.

مشروعية تعلم الفلسفة

على الرغم من كل الأدبيات التي تناولت حقوق الإنسان ودعوات السلام والطلب إلى إعلاء قيمة الكائن البشري فما زالت البشرية تعيش أزمات تتعاظم يوماً بعد يوم، حينئذ يصبح سؤال الفلسفة مشروعاً في صورة الدعوة للتسامح ونبذ الظلم، فهل يمكن للسؤال الفلسفي أن يسهم في تعديل السلوك العدواني بسلوك يحرص على إنسانية الإنسان؟ ترافق الأسئلة حياة الإنسان في كل مراحل حياته الفردية، وفي تاريخ وجوده في الكون، ذلك الكون المليء بالحقائق النادرة، وهي تتسرب فيما بعد في مجرى المعرفة البشرية، كما أجاب

كولــن ويلسون عن ذلك في بحثه (الحاسة السادسة). فحيثما يصبح الإنسان في لحظات مــا من حياته في حالة يعتقــد أنه في سلام الرؤية المحدودة، ويعيشــ راضياً بالعالم كما يتبدَّى لــه، تأتي الحاجة إلى البعيد. ثم يقف المرء عند الحدود طارحاً الأسئلة. هذا هو ما يسمى فلسفة(٦).

في الوقت الذي فقدت فيه الفلسفة كثيراً من حضورها بعد أن خرجت من إهابها العلوم المختلفــة علماً فعلماً، مــا سمح لبعضهم نعتها بالفكرة الثكلى فــي تاريخ المعرفة البشرية، عادت من جديد لتصبح حاجة فكرية إنسانية في زمن التغيرات المتسارعة التي طرأت على الأفــكار والعلــوم وشتى ضروب المعرفة البشرية، فقد تجاوز الفكــر العلمي كل حدوده التي ظلــت ثابتة مدى بعيداً، بالانتقال المذهل مــن حالة الثبات إلى الحركة التي لم تتوقف، وهو في حركته هــذه يحقق قفزات متتالية بحيث لم يعد يتوقف عند نظريات صارت قاصرة عن تفسير ما يحدث من مستجدات قادت إلى الانتقال من الماضي إلى عصور ومقاربات جديدة كل الجدة مختلفة نوعياً، بحسب هيجل.

صار لزاماً على الفلسفة أن تتصدى لقيادة مرحلة جديدة من مراحل تطور الفكر البشري، إذ قــد أصبــح الحاضر فترة انتقال وليســ استبدال ثابت بثابت غيــره. فالحاضر كان فترة استنفدت ذاتها في أوضاع تتسم بالتسارع من جهة، وبتوقع مستقبل مختلف نوعياً وجذرياً عن الماضي، من جهة أخرى(٧).

فالاختلالات التي ولَّدت قلقاً لم تتوقف وصارت حاجة مؤكدة. والفلسفة هي من تضطلع ككل معرفة بشرية بوظيفة حيويــة. والفيلسوف معذب ومعني باستمرار بمواجهة المشكلات التي تتطلب حلولاً. وهو كإنسان ليس عقلاً محضاً، بل هو شخص ينتمي إلى عصره ووسطه ولا يستطيع أن يهرب منهما(٨).

يتجــه الفيلسوف إلى اكتشاف الفكر في عمقه وسطحيتــه، وتكون أداته تلك التساؤلات التــي تنطق بعبارات التمييز والمباينة والتبــدد والجمع التي تشوب معقولات العالم الظاهرة والمخفية عبر الصور التي تطلقها.

الفلســفة فــي أحد صورها حديث عقلاني، يريد أن يقدم رؤيــة للعالم أكثر صحة، رؤية تقلب، بصورة عامة، رؤيتنا اليومية المألوفة.

تعلم الفلسفة

لا يخلو النشاط داخل الصف منذ مراحل التعلم المتتالية من ممارسات فلسفية، قد تكون مقصودة أو غير مقصودة، بعيداً عن تشتيت الانتباه وذلك وفق الشروط الآتية:

١- من الضروري تقديم الأفكار الفلسفية للأطفال بلغة بسيطة سهلة بهدف تنشيط النمو الذهني الأخلاقي للمتعلم.

٢- تنمية تفكير الأطفال الصغار (التفكير المنطقي الصوري)، لأنَّ الطفل منذ مرحلة الطفولة الأولى قادر على تكوين المفاهيم ويستطيع التفكير في مشكلات فلسفية بحيث يتمحور العمل حول التساؤل الشخصي فيما يتعلق بمفاهيم الحق، العدالة والعنف.

٣- ممارسات تنمي التفكير اعتماداً على الذات.

٤- تشجيع كل ممارسة تبحث عن معنى يغذي التساؤل.

٥- تجنب التنميط المتشدد الذي قد يقود إلى العقم، ومرافقة المربي بحيث يجد بالتدريج اعتماداً على ذاته أجوبة عن الأسئلة التي يطرحها على نفسه حول الوجود[٩].

٦- تبادل الأفكار وتمارين الأشكلة والمفهمة والحجاج، المهم هنا الانطلاق من أسئلة الأطفال أنفسهم، أو أن تستخرج هذه الأسئلة من نصوص الحكايات الفلسفية المستمدة من القصص الخرافية والأساطير. وتقريب النص الفلسفي من الأدب التأملي: تأمل في الحياة ونظرة إلى الوجود متجاوزة كل الخلفيات الاجتماعية والتاريخية بما يقدِّم عظة فلسفية.

٧- تنظيم تبادل للآراء فيما بين المتعلمين يقوم المعلم بتنشيطه داخل الصف.

٨- الاعتماد على التقاليد الفلسفية:

١- التساؤل عند سقراط.

٢- الدهشة عند أرسطو.

٣- الشك عند ديكارت.

يضاف إلى ذلك النقاش ذو المقصد الفلسفي[١٠].

ليس من المقصود فيما قدمنا من اقتراحات في تعلم الفلسفة تقديم نظريات فلسفية أو دروس في تاريخ الفلسفة، بل تدريبات يختار منها ما يراه المعلم أو المدرب قابلاً للتنفيذ. ليس ضرورياً أن يتم تعلم الفلسفة بوساطة مقرر مستقل عن الخطة الدراسية، بل أن يتم من خلال

بعض المقررات ويمكن ذلك في مختلف المواد، ومنها دروس الفنون التشكيلية والموسيقية والأخلاق على ألاّ تُقحم بصورة فجّة.

الحاجة إلى تعلم الفلسفة في عصر المتغيرات

لا شك في أن عالم اليوم يضج بالمتغيرات على مستويات متعددة، تقتضي من التربية أن تجعل من أهم أهدافها تشجيع المتعلم على الانخراط في العصر، وتجاوز الأفكار الجاهزة والتنميط في مجالات الحياة جميعها. يقتضي الأمر إدراج ملاحظات مساعدة على تبسيط المفاهيم، لتحقيق قدر ضروري يلبي الحاجة لتنمية بذور فلسفية تؤتي ثمارها في مراحل تعليمية أعلى:

١- فحص اليقينيات وتجاوز الفلسفة أحادية الفكرة، وأن مستحيلات اليوم قد تصبح في تناول اليد مستقبلاً، كما يقول ميتشيو كاكو في كتابه فيزياء المستحيل.

٢- لجوء النص الفلسفي إلى الفعل وتكون المسحة العقلانية فيه وسيلة لتغطية حججه، من حيث تعبيره عن حاجات أساسية عند المتعلم في كل عصر وكل مكان للتأمل في الحياة ومعناها[١١].

٣- امتلاك الحد الأدنى على الأقل من التنظيم.

٤- التمييز بين الإنجاز وفهمه.

٥- تعميق العمل الذهني والتفكير النقدي والمنطقي، وتوسيع نطاق الخيارات أمام المتعلم.

٦- استدعاء متخصصين بين آن وآخر للمساعدة.

لعله فيما عرضنا نكون أهمية بيّنا في تعلم الفلسفة، في أنّها تحض المتعلم على التساؤل وتحرر العقول الغضة واليافعة، وتتيح للمتعلمين انفتاحهم، وتدعيم ملكة الحكم والنقد والتمييز والمساءلة، وأنّها تؤدي إلى حد كبير إلى عمل رصين للمعلومات الأولية. وتستحق التوسع والتجديد، وتمكّن الفرد من البحث في ذاته عن طاقات التفكير والتصدي لمسؤولية التحرر من أنواع الحجر جميعها.

الهوامش

١- كارل ياسبرز: المدخل إلى الفلسفة، ترجمة: جورج صدقني، دون ذكر مكان النشروتاريخه، ص١٦٠.
٢- بول ريكور: الذات عينها كآخر، ترجمة: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٥م، ص ٦٨.
٣- بول ألكييه: معنى الفلسفة، ترجمة حافظ الجمالي، اتحاد الكتّاب العرب، ٢٠٠٩م، ص ٤٨.
٤- بدر الدين عامود: التعليم والتطور النفسي عند الطفل، مركز تنمية الطفل، الرياض، ١٤٢٣هـ، ص ١٥٨.
٥- مجموعة مؤلفين: الفلسفة مدرسة الحرية، منشورات اليونسكو، ٢٠٠٩م، ص٦.
٦- كارل ياسبرز: مصدر سابق، ص١٨٠.
٧- محمد سبيلا: الوعي الفلسفي، الفكر العربي المعاصر، العدد ١١٦- ١١٧، ص٦.
٨- ألكييه: مصدر سابق، ص٦٣.
٩- المصدر السابق، ص١٨.
١٠- المصدر السابق، ص١٩.
١١- بول ريكور: مصدر سابق، ص٢٤٥.

ما هي الغنوصية؟

رسلان عامر

الغنوصية (Gnosticism) مصطلح مشتق من اليونانية (gnosis) التي تعني المعرفة، وهي تسمية تدل على مجموعة من التيارات الدينوفلسفية التوفيقية، التي ظهرت في أواخر العصور القديمة، والتي شكلت إحدى صيغ التواصل الثقافي بين المسيحية الناشئة وبين الرصيد الميثوفلسفي[1] الهلنيستي، والتعاليم الدينية اليهودية، الزردشية، والعبادات الاستسرارية البابلية.

ومن الضروري التمييز بين مصطلحي (الغنوصية) و(الغنوص: Gnosis)، فالغنوص- أي العرفان- هو مصطلح ذو مدلول أوسع، وهو يعني بشكل عام معرفة الأسرار الروحية.

الخلفية التاريخية للغنوصية

ظهرت المنظومات الغنوصية خلال القرنين الميلاديين الأول والثاني واستمرت حتى القرن السادس، وانتشرت في الإمبراطورية الرومانية وبلاد فارس، وفيها كانت تُعالَج الوقائع والمعطيات المسيحية في إطار من الفهم الوثني الشرقي والفكر الفلسفي اليوناني؛ وقد تميّزت الغنوصية من قريباتها من الحركات الدينوفلسفية التوفيقية كالأفلاطونية الحديثة والهرمسية باعترافها بالمعطيات المسيحية، لكنها تميزت من المسيحية الكلاسيكية بمعالجتها وفهمها الوثني لهذه المعطيات، وبموقفها السلبي من جذور المسيحية التاريخية

الكائنة في الديانة اليهودية، وبهذا الموقف تصبح الغنوصية في موقف متميز بشدة تناقضه مع الطوائف التهويدية (Judeo-Christians) في المسيحية من جهة، ومن جهة أخرى مع القبالا- أو القبالاه- (Kabalah)، المذهب اليهودي الباطني، الذي يمثل أيضاً معالجة وثنية للمعطيات الخاصة باليهودية.

ومن المهم هنا التوضيح بأن المسيحية في قرونها الأولى انقسمت بخطوطها العريضة إلى ثلاثة تيارات هي:

١- التيار التهويدي أو اليهودومسيحي، وهو يضم الجماعات الأولى من أتباع يسوع، التي كانت تتكون من اليهود الذين آمنوا بأنه مسيح اليهود المنتظر، وتبعوه عادّين أنفسهم مسيحيين ويهوداً في الوقت نفسه، فلم تكن رسالة المسيح في تصورهم ديانة مستقلة، بل كانت المرحلة أو الحلقة الختامية العليا، المتممة لسلسلة حلقات اليهودية، وهذه الجماعات كانت تصر على الالتزام بناموس موسى وبالتقاليد اليهودية، وكانت تعدّ يسوع مخلوقاً، ومنهم من عدّه كبير الأنبياء، بينما عدّه غيرهم كبير المخلوقات، وهكذا دواليك؛ أما اليهود فكانوا لا يعترفون بيهودية هذه الطوائف، ويعدّونها مجموعات ضالة تبعت يسوع الناصري، الذي كان في رأيهم مسيحاً دعيّاً دجالاً، وكانوا يسمونهم بـ«الناصريين» (Nazarene)، أو(notzrim) بالعبرية، لأنهم تبعوا «الناصري» الكذاب، ومن هذه التسمية جاء مصطلح «نصارى» العربي، الذي يعمّم خطأ على كل المسيحيين، لأن الشكل المهوّد هو الذي غلب على المسيحية في بلاد العرب، أما اليهود فلم يطلقوا أبداً تسمية «مسيحيين» على أتباع يسوع، فهم لم يعترفوا قطعاً بمسيحيته، وكانت تسمية «مسيحيين» ستكون فيما لو أنهم استخدموها اعترافاً منهم بأنه المسيح.

وكانت أشهر طوائف هذا التيار هي: النصارى، والإبيونيون (Ebionites)، والكسائيون (Elcesaites)، والأخيرة منها دمجت التعاليم اليهودومسيحية مع عناصر غنوصية على الرغم من التناقض الكبير بين التيارين.

٢- التيار الأرثوذكسي، أو التيار الكاثوليكي- الأرثوذكسي، الذي عدّ المسيحية ديناً مستقلاً بحد ذاته، ولكنه غير منفصل عن اليهودية، التي تغدو هنا مرحلة دينية تمهيدية للمرحلة الدينية الدائمة والنهائية المتمثلة بالمسيحية، وهو تيار معظم أتباعه من أصول غير يهودية، وإليه يرجع الفضل في تطوير ثوابت اللاهوت المسيحي، كفكرة الثالوث والبنوّة الإلهية والصلب الفدائي، وما شابه، وفي إرساء التنظيم والتقليد الكنسيين.

ويعود الفضل في نشأة هذا التيار بشكل أساسي إلى القديس بولس (رسول الأمم)، الذي أعطى المسيحية شخصيتها المستقلة ونشرها على نطاق عالمي.

وقد امتلك هذا التيار قوة السلطة، بعد جعله مذهباً رسمياً للإمبراطورية الرومانية في القرن الرابع، مما مكنه من القضاء على كل من اليهودومسيحيين والغنوصيين الذين كانوا في نظر أتباعه يعدّون هراطقة فاسدي العقيدة.

وهذا التيار هو الذي استمر تاريخياً، وغدا عالمياً، وهو اليوم يتفرّع إلى الكاثوليك والأرثوذكس والبروتستانت.

٣- التيار الغنوصي الذي يقوم على رفض اليهودية بشكل كامل، ويعدّها ديانة شيطانية باطلة، ويطابق بين إلهها يهوه وإله العالم السفلي ديميورغ، فقد كانت الغنوصية تقسم الكون إلى عالمين هما:

- البليروما (Pleroma)، وهي العالم الأعلى، عالم روحاني كامل، خالٍ من الشر، ومؤلف من هرمية أرواح نقية يسمّى كلٌّ منهم إيونا (Aeon)، وقد صدرت هذه الإيونات بطريق الفيض المتسلسل عن الإله الآب الذي يشكل أصل ومركز البليروما وقمة هرمها، وكلمة بليروما تعني بالإغريقية «التمام أو الكمال».

- والكينوما (kenoma)، وهي العالم السفلي، عالم مادي ناقص شرير، وقد خلقه الإله الأدنى «ديميورغ» (Demiurge) أو «الأرخون» (Archon) على شاكلة البليروما، ووضع نفسه فيه في مكانة كمكانة «الآب» في البليروما، وادّعى الألوهية المطلقة، وخلق لنفسه أتباعاً هم الأرخونات الأدنى، وعبيداً هم البشر، وهذا الإله يشكل قطب أو أساس الشر في الغنوصية، التي تطابق بينه وبين يهوه إله العهد القديم اليهودي؛ أما كلمة كينوما فتعني بالإغريقية «الفراغ».

وفي الغنوصية تتطابق صورة الأرخونات الأشرار في العديد من المدارس مع صورة الشياطين في المسيحية التقليدية، فالأرخون الأعلى «ديميورغ» فيها يقابل كبير الشياطين (Satan) في المسيحية، فيما يقابل الأرخونات الأعوان بقية الشياطين.

وهكذا نرى الخلاف الكبير بين هذا التيار والتيار الأرثوذكسي، والتناقض التام بينه وبين التيار اليهودومسيحي.

وقد استمر هذا التيار لاحقاً وانتشر خارج الإمبراطورية الرومانية والبيزنطية، فأدّى دوراً في تشكيل الديانتين المانوية والمندائية في الإمبراطورية الفارسية، كما أثّر بشكل غير مباشر في نشأة الطوائف الباطنية والطرائق الصوفية الإسلامية، وفي نشأة الطوائف المسيحية الباطنية الأوروبية في القرون الوسطى مثل طائفة البوغوميليين (Bogomilism) أي «أحباب الله» بالسلافية، وطائفة الكثاريين (Catharism) أي «الطاهرين» بالإغريقية، وامتد أثره إلى الحركات الدينية الاستسرارية الأوروبية الأحدث كحركة الصليب الوردي (Rosicrucianism) والثيوصوفيا (Theosophy)، أي «الحكمة الإلهية»، والأنثروبوصوفيا (Theosophy)، أي «الحكمة الإنسانية»، ومؤخراً ظهرت جماعات في غرب أوروبا وأمريكا في نهاية القرن التاسع عشر والقرن العشرين تعلن بصراحة أنها غنوصية.

الغنوصية والعقائد المشابهة

أدّت العوامل الدينية والفلسفية المتواجدة أدواراً مختلفة في تشكيل المنظومات الغنوصية، إلا أن العمل الفكري الخاص لمؤسسي وناشري هذه المنظومات والمدارس أدخل أفكاراً أصيلة جديدة أثرت فيها بقوى مختلفة، لكن معالجة هذا الموضوع بالتفصيل بالغة الصعوبة، فالكتابات الغنوصية المتوافرة لدينا عن المنظومات والمدارس والشخصيات الغنوصية هي مجموعة غير كبيرة من المقاطع الواردة في كتب خصوم يسعون إلى تفنيدها ودحضها، وهذا ما يترك مجالاً كبيراً للفرضيات المختلفة، وهذه واحدة منها تستحق الذكر:

عدّ بعض علماء ومستشرقي القرن العشرين، كالمستشرق إ. إ. سميث الغنوصية ذات صلة وثيقة بالبوذية، ومن الحقائق التي ارتكز عليها:

- أنه ومنذ فتوحات الإسكندر المقدوني غدت آسيا الصغرى، وعن طريقها كل العالم اليوناني الروماني، عرضة لتأثير الهند التي لم تعد عالماً خفياً بالنسبة إلى هذا العالم.

- أنّ البوذية هي آخر إبداعات الحكمة الشرقية الكبرى، والتي ما تزال حتى اليوم الديانة الشرقية الأكثر حيوية وتأثيراً.

لكن من ناحية أخرى، الجذور التاريخية للبوذية نفسها ما تزال بعيدة عن متناول العلم، وليس عبثاً أن كثيراً من العلماء يرون فيها ردة فعل دينية من جانب السكان الدرافيديين (Dravidians) سمر البشرة، الذين سكنوا الهند قبل الآريين (Aryans)، والصلة الأنطولوجية بين هذه القبائل الهندية والسلالات الحضارية التي استوطنت وادي النيل القديم أكثر من

محتملة، مما يعني وجود أرضية قبائلية مشتركة، كان لا بد أن تنشأ عنها خلفية دينية مشتركة، تشكلت عليها في الهند بفضل التفاعل مع الآريين منظومة متناسقة متماسكة كالبوذية، التي لـم يقتصر تأثيرها على الهند وحسب؛ وهكذا، يمكن إرجاع العناصر المنسوبة افتراضياً إلى تأثيـر البوذيين الهنود في الغنوصية، إلى تأثير أقرب مـن أقربائهم الإفريقيين، ولا سيما أن ريعان الغنوصية وازدهارها حدث في مصر بالذات.

لكـن إذا كانت الصلة التاريخية الخارجية الخاصة بيـن الغنوصية والبوذية أمراً مشكوكاً فيـه، فمضمون هاتين العقيدتين يدل على أصولهما المختلفة، فإضافة إلى العناصر الدينية المختلفـة الغريبة عن البوذية، ضمت الغنوصية قدراً من النتائج الإيجابية للفلسفة اليونانية، وهي في هذه الناحية تتموضع في درجة فكرية عقلانية أعلى من البوذية، فعلى سبيل المثال، يتـم تعريف الوجود المطلق في البوذية سلبيـاً بالنيرفانا، وهي حالة الانعتاق والغبطة التامة التجاوزية،التـي يتلاشى فيها الشعور بالـ«أنا» المنفصلة والإحساس بالألم والشهوة، بينما في الغنوصية يعرف الوجود المطلق إيجابياً بالتمام أو الملء (أي البليروما).

لكن من الناحية الأخلاقية، العكس هو الصحيح، فالخلاص في البوذية متاح وممكن لكل المخلوقـات، وكل إنسان يستطيع تحقيق الاستنارة وبلوغ النيرفانا إن هو اتّبع تعاليم بوذا، إلا أنّ هذا غير ممكن في الغنوصية.

فالمدارس الغنوصيـة تقسم الناس عمومـاً إلى ثلاث فئات فطرية، وهـي الروحانيون (Pneumatics)، والنفسانيـون (Psychics)، والجسدانيون (Hylics)، ويعدُّ الروحانيون ذوي منشـأ بليرومي، ولذا فهم يعودون إلى البليروما بعـد تحقيقهم الخلاص عبر الحصول على العرفـان أو المعرفة المقدسة (gnosis)، ويعدّ الغنوصيـون أنفسهم من هذه الفئة، أما الفئة الثانية، النفسانية، فهي ليست روحانية بطبيعتها، ولا يمكنها دخول البليروما، لكن الصالحين منهـا، الذين يحصلون على الإيمان الحقيقي ويعملون وفقاً له، لا يهلكون في نهاية العالم، بل يحيون في نعيم خاص بهم خارج البليروما؛ بينما الجسدانيون لا سبيل لخلاصهم، وهم يفنون في النهاية مع النفسانيين الفاسدين ومع العالم المادي ككل.

أمَّا ديميورغ نفسه، فقد اختلف فيه الغنوصيون بين من يراه شريراً بطبعه ولذا فهو سيفنى في نهاية العالم، وبين من يراه طيباً بطبيعته كالمدرسة الفالنتينية الشهيرة، ولكنه يفعل الشر لأنـه كائن ناقص، وهـو لا يتعمّد فعل هذا الشر ولا يتقصده، بـل يفعله عن جهل، ولذا فهو

والنفسانيون الصالحون سينجون عند نهاية العالم، وسيكون لهم نعيمهم غير الأرضي وغير السماوي تحت المستوى البليرومي، وهذا التصنيف الثلاثي للناس هو قطعي في الغنوصية، والشخص لا يمكنه أن يختار فئته، ولا يستطيع تغييرها، فهي طبيعة جوهرية فيه، وخير كل شخص يتحقق بمعرفة هويته والالتزام بهذه الهوية، وهذه المعرفة بالطبع غير ممكنة للنفساني الفاسد والجسداني.

لكن صلة لا شك فيها مع الغنوصية تمتلكها ديانة المندائيين (Mandaeism أو Mandeanism)، وهي ديانة استسرارية باطنية، ضئيلة الانتشار، ما يزال لها بعض الأتباع في جنوب العراق حتى اليوم، وتمتلك كتبها ذات المنشأ القديم، وتعود جذورها الأولية إلى ما قبل المسيحية بقليل، ولها علاقة غير مفهومة مع دعوة يوحنا المعمدان، لكن المضمون العقائدي للكتب المندائية يجعلنا نرى في هذه الديانة نموذجاً أولياً للغنوصية، فكلمة ماندا (Manda) نفسها تعني بالكلدانية - لغة المندائيين الأصلية- المعنى نفسه لكلمة (Gnosis) باليونانية: «المعرفة».

وقد أخذت المندائية بالتبلور والتطور بين القرنين الثاني والثالث الميلاديين، وهي تؤمن بأن يوحنا المعمدان هو المسيح، وأن تابعه يسوع كان مكلفاً بمتابعة نشر رسالة المعمدان بعد إعدامه، لكنه خانه وادعى أنه هو المسيح، ومن ثمّ فهو مسيح كاذب، ولذا يطلق بعضهم على هذه الطائفة تسمية «مسيحيي يوحنا المعمدان».

السمات الأساسية للغنوصية

هذه الحركة الدينية تحمل في أساسها مصالحة واتحاداً ظاهرياً بين الألوهة والعالم، الوجود المطلق والوجود النسبي، اللانهائي والنهائي؛ وهي ديانة خلاص ظاهري، وعقيدتها تتميز بشكل بارز عن الحكمة ما قبل المسيحية باحتوائها على فكرة السيرورة الكونية التامة الموحدة المحددة، لكن مجرى هذه السيرورة أو العملية في المنظومات الغنوصية جميعها لا يمتلك محتوى إيجابياً، فهو يؤدي في حقيقة الأمر إلى أن كل شيء باق في مكانه، وأنه لن يجني أحد شيئاً، فحياة العالم قائمة على اختلاط فوضوي لعناصر مختلفة وحسب، ومغزى هذه السيرورة أو العملية يتلخص في تفريق هذه العناصر فحسب، وعودة كل عنصر إلى مكانه أو مستواه؛ فالعالم لن ينال الخلاص، فيخلص، أي يرجع، إلى عالم الوجود الإلهي المطلق بالعنصر الروحي وحده، إذ إنّ هذا العنصر يختص به بعض الناس الروحانيون

(النيوماتيكيون)، الذين من الأساس ينتمون بطبيعتهم إلى العالم الإلهي الأعلى، وهذا العنصر يعـود إلى مستواه الأعلى سليماً كاملاً، لكن مـن دون أي إنجازات أو مكاسب من الوجود في العالم المادي الأدنى (الكينوما(، فلا شيء يصعد أو يرتقي من العالم السفلي، ولا شيء مظلم يستنيـر، والناس الجسدانيون (الهيولانيون)، والنفسانيون (البسيكيون) لن يصبحوا روحانيين ولن يدخلوا البليروما.

وُجـدت عند فالنتين (Valentinus)[2] العبقري الغنوصـي الأكبر إرهاصات رؤية أفضل، لكنها بقيت دون تطوير ولم تتمكن من ترك أثرها على الشكل العام للمنظومة العقائدية.

أمَّا فاسيليـد (Basilides)[3] ذو العقل الفلسفي الأصفى بين الغنوصيين، فقد كان يؤيد فكـرة أن سعي الإنسان إلى إعلاء وتوسيع مستوى وجوده هو سبب الشر والفوضى وحسب، أمـا غاية السيرورة العالمية والخير الحقيقي للكائنات جميعها، فيتلخص في أن يعرف كل واحـد نفسه ومستوى وجوده بشكل حصري، ومن دون أي تدخل في أي شيء أعلى أو سعي لفهمه.

بهذا التحديد الأساسي المحدود للغنوصية تتصل منطقياً بقية الخصائص الأساسية لهذه العقيـدة، وبشكل عام، الأفكار الغنوصيـة، بغض النظر عن غشائها الواقعي، أو الميثولوجي، هـي ثمرة فكر تحليلي أكثر منـه تركيبياً، فالغنوصيون يفرّقون أو يبقـون متفرقاً ما هو في المسيحية واحداً أو موحّداً، وهكذا تتحلل عند الغنوصيين فكرة الثالوث ذي الجوهر الواحد القائمة في المسيحية التقليدية إلى مجموعة من الأقانيم[4] التجريدية المتمثلة في الإيونات، التي تعزى إلى كل منها علاقة متفاوتة مع البداية المطلقة.

وهـذه البدايـة المطلقة نفسها، وهي الجوهر الأول والأوحد الـذي نشأ عنه كل الوجود، والمعـادل لفكرة «الله» فـي التوحيد التقليدي، أو «المادة» في الفكـر المادي، تمتلك صوراً وتسميـات مختلفة في المدارس الغنوصية المختلفة، فهـي: «العمق» أو «الغور اللانهائي» أو «الفوضـى البدئية» (Bythos) في منظومة فالنتين، وهي البذرة الكلية (panspermia)، التي ليسـت بحد ذاتها «شيئاً ما» (ouk ónta)، غير القابلة للوصف والتي يمكن تعريفها فحسب عـن طرق السلب عند فاسيليد، وهي باربيلـو (Barbelo) «الأم - الأب»، و«الإنسان الأول»، و«الاسم الثلاثـي المزدوج الجنس»، و«الأيـون الخالد» عند طائفة الشيثييـن- الباربيلويين (Sethite-Barbeloites)، وهكذا دواليك...

تنفي المنظومات الغنوصية جذر التواصل بين الوجود المطلق والنسبي بحد ذاته، حيث تفصل بهوة لا يمكن عبورها الألوهية العليا عن خالق سموات وأرض العالم المادي، فالإله الآب في الغنوصية مكانه الحصري في البليروما الطاهرة الكاملة، ولا شأن له بعالم الكينوما المادي الفاسد الذي خلقه صانع الشر ديميورغ، لكن هذا الآب الرحيم، رحمةً بالناس في الكينوما يرسل الرسل المخلّصين على غرار يسوع، الذين يحملون المعرفة المقدسة لتنوير وتحرير الناس من عبودية ديميورغ الذي يستجهلهم ويستغل جهلهم.

إنَّ فصل أو تفرقة بداية العالم يطابقه فصل المخلّص، والغنوصية لا تعترف بالإنسان الإلهي الحقيقي الواحد (Theoantropos)، الذي يوحد في ذاته كلية الوجود المطلق والنسبي، وهي تسمح فحسب بالإله المتمظهر إنساناً، وبالإنسان المتمظهر إلهاً.

وهذه التعاليم عن الإنسان الإلهي الظاهري، والظاهرية (Docetism)، هي تعاليم انتشرت بشكل واسع لدى الغنوصيين وترى أن المسيح لم يمتلك جسداً بشرياً مادياً فعلياً، بل امتلك وحسب صورة بشرية ظاهرية محض، وقد ذهب مفكرون غنوصيون أيضاً إلى القول إن المادة كلها وَهْم، ومن ثمّ فكل العالم المادي أو الأرضي هو عالم وهمي، وهذه «الظاهرية» أو «الدوكيتية» هي صفة مميزة لكل من الكريستولوجيا (Christology) (المبحث اللاهوتي في المسيح) والثيولوجيا (Theology) الغنوصية، ويتم فيها الفصل بين الإله الأعلى وخالق العالم، ففي الغنوصية خالق العالم، أي العالم المادي السفلي هو الإله الناقص ديميورغ، أما الإله الأعلى فهو مكوِّن البليروما الروحانية الكاملة عن طريق الفيض فحسب.

وبما أن المخلّص ظاهري فالخلاص أيضاً ظاهري، والعالم لن يكسب شيئاً من مجيء المسيح، وليس هذا فحسب، بل على العكس، فالعالم سيخسر تلك البذرة الروحانية التي سقطت فيه صدفة، والتي ستنتزع منه بعد ظهور المسيح.

إنَّ الغنوصية لا تعرف فكرة «سماء جديدة وأرض جديدة» (رؤيا ٢١: ١-٨) كما تفعل المسيحية التقليدية في تصورها للملكوت الإلهي الأبدي، الذي سيحيا فيه الأخيار الصالحون بعد يوم القيامة والدينونة، فبفصل العنصر الروحاني الأعلى عن العالم، سيبقى العالم ويثبت في محدوديته وانفصاله عن الله، ومع نفيها لوحدة الله والمسيح، لا يعود مستغرباً أن تنفي الغنوصية أيضاً وحدة البشر، وأن تقول بجنس بشري يتألف من ثلاث طبقات، منفصلة بطبيعتها بالطبع، أي الناس الماديون، الذين سيموتون مع الشياطين في نهاية السيرورة العالمية، والناس

النفسانيون، وهم الصّديقون الذين سيكونون إلى الأبد في سعادة لا أرضية تحت سلطة ديميورغ اللابصيــر المحدود، والروحانيون أو الغنوصيون الذين سيعودون إلى مستوى الوجود المطلق، ولكــن حتى هؤلاء المختارون المتميزون بطبيعتهم لن يكسبوا شيئاً من عملية الخلاص هذه، لأنهم سيدخلون البليروما الإلهية ليس بكامل كيانهم الإنساني ذي النفس والجسد، بل بعنصرهم الروحاني النيوماتيكي فحسب، الذي ينتمي أساساً إلى المستوى الأعلى.

الهوامش

(١)- mythophilosophical: هو ما يجمع بين الأسطورة والفلسفة.

(٢)- فالنتيــن الغنوصــي: هو أشهر المعلمين الغنوصيين في القرن الثاني، ولد في دلتا النيل، وتعلم وأصبح معلماً في الإسكندريــة، وكاد يصبــح أسقفاً لكنيســة روما، وقد أسس مدرسة حملت اسمه، وانتشــر أتباعها في العديد من مناطق الشرق والغرب القديمين، وترك كثيراً من الأعمال المكتوبة المتنوعة، لكن لم يصلنا منها إلا أقل القليل.

(٣)- فاسيليــد، أو باسيليــد، هــو الآخر معلم غنوصي واســع الشهرة، ولد في سورية في القــرن الثاني، وتتلمذ في أنطاكية، ثم انتقل إلى الإسكندرية، وتابع فيها تعليمه حتى أصبح معلماً كبيراً أيضاً ، ويُعتقد بأن فالنتين تعلّم إلى حدّ ما على يد فاسيليد، وفي مرحلة متقدمة من عمره انتقل فاسيليد إلى بلاد فارس لينشر فيها تعاليمه.

(٤)- مصطلــح أقنوم هو مقابل سرياني لـ مفهوم (hypostasis) الإغريقي، الذي يعني لغوياً «جوهر» ويدل فلسفياً على الحقيقة أو الواقع الضمني الكامن وراء الظواهر، أما في اللاهوت المسيحي فكل شخص من شخصيات الثالوث هو أقنوم.

المراجع

(١)- موسوعة ويكيبيديا الروسية والإنكليزية.

(٢)- الموسوعة البريطانية الإلكترونية.

(٣)- آلّا إيفانوفنا بيلانسكايا، أقوال الآباء المصريين، دار تشرنيشيفا، بطرسبرغ، ١٩٩٣م.

(٤)- إس. سفينستسكايا، م. ك. ترافيموفا، أبوكريفات المسيحيين القدماء، دار ميسيل، موسكو، ١٩٨٩م.

(٥)- إس. سفينستسكايا، الكتابات السرية للمسيحيين الأوائل،دار الأدب السياسي، موسكو، ١٩٨٠م.

(٦)- يوري نيكولاييف، البحث عن الألوهة، دار صوفيا، كييف، ١٩٩٥م.

مجالس الحكم في الممالك السورية القديمة

عباس فرج

عرفت سورية الاستيطان البشري منذ عصور ما قبل التاريخ، ونشأت فيها مراكز استقرار مهمة ازدهرت على مر العصور، وغدت عواصم لممالك ودول بارزة، أثّرت تأثيراً بالغاً في تاريخ منطقة الشرق القديم.

وقد عرفت الممالك السورية القديمة (إبلا- ماري - أوجاريت- قطنة- حلب- الممالك الآرامية- الممالك الفينيقية) أنظمة الحكم التي شكلت مجالس الحكم أحد أهم أركانها إلى جانب الملك الذي كان المسؤول الأول والمباشر عن كل الأنشطة السياسية في دولته. ومجالس الحكم هي عبارة عن هيئات تناقش العديد من القضايا والحجج الرسمية التي تطرح في المجلس مناقشة مشتركة واضحة، فضلاً عن مناقشة القضايا التي يطرحها عدد من الهيئات، حيث يتم مداولتها ومناقشتها واتخاذ قرار بشأنها. وقد استخدمت كلمة (تاختاموم/ تاتامو Tatamu / Tahtamum) للدلالة على المجالس والاجتماعات التي عقدت في الممالك السورية ولا سيما ماري وتوتول وإيمار (مسكنة حالياً)، واستخدمت كلمة (**ريخصوم** rihsum) وهي كلمة سامية تدل على مجلس المدينة وتجمع شيوخ القبائل ولاسيما قبائل بني يمين وبني شمال التابعة لمملكة ماري، وقد دلت هذه الكلمة على المشاورات والمحادثات وما يترتب عليها بين شيوخ هذه القبائل ووجهائها، وتدل الرسائل المرسلة من بني شمال إلى الملك

زمـــري ليم على أن هذا المجلس يتداول المحادثات والمفاوضات من أجل التوصل إلى حلول بين الأطراف المتنازعة ولاسيّما القبائل[1].

ففـــي مملكة إبلا كان مجلس الحكــم يحمل اسم مجلس الآباء، أو ما عُرَف بالأبلوية (أبـــو abbu)، وقد تشكل هذا المجلس من زعماء العائلات الكبيرة، والطبقات الغنية المقربة مـــن الملك، والذين اعتمد عليهم في إدارة شؤون المملكة، ونلحظ أن المصادر لا تذكر شيئاً عن الصلاحيات التي تمتع بها هؤلاء ومدى تأثيرهم ونفوذهم داخل المملكة، في حين ذكرت المصـــادر أن مجلس الآبـــاء أو الشيوخ كان الملك يعتمد عليه فـــي اتخاذ القرارات التي تهم مصلحة المملكة. ويبدو أن هذا المجلس كغيره من المجالس التي تشكلت في بلاد الرافدين، بمعنى أن أعضاءه كانوا من الطبقات التي سعى الملك إلى جعلها في صفّه، ولاسيما أن هؤلاء كانوا شيوخ قبائل، أو زعماء عائلات كبيرة، أو أصحاب أملاك، وكانت مهمتهم تقديم المشورة للملك ومن خلالهم حصل الملك على ثقة غالبية الناس، لأن هؤلاء كان لهم نفوذ وسلطة على عائلاتهم، ومن يتبعون لهم.

عمل الملك على كسب أعضاء المجلس إلى جانبه، فراعى مصالحهم، وقد ذكرت العديد من النصوص الإدارية أن مجلس الشيوخ كان إلى جانب الملك، والدليل على ذلك التقرير الذي وجهــه ولي العهد إبيّ زكير إلى مجلس الشيوخ والملك لإطلاعهم على أوضاع حملة عسكرية كان يقودها[2]. وفي مملكة ماري قدّمت لنا النصوص المسمارية – التي عُثر عليها في القصر الملكي، والتي عُرفت بأرشيف ماري الملكي- عرضاً واضحاً عن المجالس التي عرفت باسم مجلس الشيوخ، وهي عبارة عن تجمع لصانعي القرار في مدينة أو مقاطعة كانت تتبع لمملكة مـــاري، وكان لكل مقاطعة من المقاطعات التابعة لمملكة ماري مجلس شيوخ خاص بها يسهم إلـــى جانب حاكمها في صناعـــة القرار لهذه المقاطعة، وكان لهـــذا المجلس سلطة جماعية تختلـــف عن سلطة الملك الذي يمتلك وحده السلطـــة المطلقة، وقد أرجعت النصوص عدداً مـــن الوظائف لهذا المجلس، أهمها حق المشاركة في صناعـــة أي قرار أو صياغته، وإجراء المفاوضـــات مع الخصوم والأعداء، والإسهام في رســـم سياسة المدينة الخارجية، بالإضافة إلى حـــل المسائل القانونية التي تصل أخبارها إلى خارج حـــدود المدينة، وقد تمتع مجلس الشيوخ بوظائف أخرى، منهـــا المشاركة في المناسبات والاحتفالات الدينية، حيث مثّل قسم مـــن أعضائه الملك في هذه الطقوس، فشيوخ مقاطعـــة (تيرقا Terqa) صلوا للإله داجان[3] نيابة عن الملك زمري ليم وجيوشه، وقد تعددت وظائف الشيوخ ومهامهم أكثر من ذلك عندما

وقع على عاتقهم تعيين الأشخاص الذين يدخلون في خدمة الملك، ويشغلون الوظائف المهمة في الدولــة، ومن الصلاحيات والمهام التي تمتع بها مجلس الشيوخ جباية مدفوعات حُدّدت لهــم، تعود قيمتها لصالح حاكم المدينة، وتدعى السوجاجوتوم[٤]. ولا بد هنا من التمييز بين مجلس الشيوخ ومجلس الحرب الذي عقد في أوقات الحروب، فالأخير يتألف من كبار القادة العسكريين وقد تزعمه شخص ذو رتبة عالية عرف باسم ميرخوم[٥]، وقد عقد هذا المجلس في قبائل خانا التابعة لمملكة ماري، وتشاور في قيادة المعارك، وقيادة قبائل خانا في أوقات الحــروب[٦]. ويبدو أن هذا المجلس تشــكل في أزمنة المعارك والحروب، بهدف الإجماع في اتخاذ القرار للتصدي للأخطار القائمة آنذاك التي أحاطت بالممالك والمدن.

وقــد أدّى مجلس الشيــوخ دوراً مهماً في درء خطر الحروب عن المدن والممالك، واتخاذ القــرار الصائب والتفاوض مع الخصوم في سبيل حل الخلافــات والمشاكل العالقة، وتدلنا رسالــة مرسلة من حاكم مدينة (ساجارتــوم Saggaratum) إلى الملك زمري ليم أن (أتامروم Atamrum) ملــك (أندرج Andarig) قد حاصــر (رزاما Razama) (منطقة تقع شمال شرق بلاد النهرين)، وتفاوض مع شيوخها الذين وافقوا على السلام[٧].

وهذا يدل على الدور الذي أدّاه مجلس شيوخ المدينة في تجنيب مدنهم ويلات الحروب، والقــدرة على صنع القرار، والتباحث والتفاوضــ في سبيل تحقيق مصلحتها، والحفاظ على أمنهــا واستقرارها، ومن ثمَّ لم يكن الحاكم ينفرد فــي اتخاذ القرار، وإن كان مجلس الشيوخ يسهم معه في صنعه واتخاذه.

ولقــد أوجــد مجلس الشيــوخ توازناً بين سلطتــه وسلطة الحاكم، ولأول مــرة نلحظ هذا الشــيء في الممالك السورية القديمة، ويبدو أن الصبغة القبلية التي اتصفت بها مملكة ماري ومقاطعاتهــا تطلبت قيام مجلس الشيوخ بهذا الدور، وخصوصاً أنه تألف من كبار الزعماء في المدينــة وأصحاب العقل الراجح والرأي السديــد، ونحن عندما نتحدث عن مجلس الشيوخ لا نعنــي بذلك كبار المسؤولين وأتباع الملك، بل نعني مجموعة من الأشخاص الذين يمتلكون قــراراً جماعياً يأخذ به الحاكم أو الملك، فقد ظهــرت كلمة شيوخ في مضمون الرسائل التي ذكرت كبار الشخصيات ورجال القصــر والفئات جميعها التي تحدد علاقتها بالملك، وهؤلاء الشيوخ قدّموا كغيرهم خدمات للقصر كمندوبين ملكيين فاوضوا نيابة عن الملك، وتشير رسالة مــن (ياوي-إيل Yawy-il) ملك (تالخايوم Talhayum) إلى الملك زمري ليم، إلى حمل هؤلاء

الشيــوخ رسالة تتضمن توقيع اتفاقية مع ملك ماري، وقــد تألّف الوفد من الشيوخ الذين رأى فيهم الملك ياوي-إيل أكثر الناس ثقة ودراية لتوقيع هذه الاتفاقية. وهناك رسالة أخرى تشير إلى تعيين الملك زمري ليم للشيوخ للمشاركة في تحالف الملوك الذي عقد لمواجهة الأخطار، ويبدو أن هؤلاء الشيوخ كانوا ممثلين للملك في هذه الاجتماعات، وكثيراً ما مثل مجلس الشيوخ مملكتــه أو مدينته، ففي رسالة من شيــوخ مدينة (تالخايوم Talhayum) إلى الملك زمري ليم عــدَّ هؤلاء الشيوخ أنفسهم مسؤولين عن أبناء مدينتهــم، ويقع على عاتقهم التحدث باسمهم، ولكنهــم لا يستطيعون أن يأخذوا دور الحاكم، وتظهر هــذه الوثيقة من أرشيف ماري إمكانية قيــام هؤلاء الشيوخ بتنصيب حاكم على المدينة، فالحاكم (خامي-كون Hammi-Kun) حاكم (شودوخوم Šuduhhum) كتب إلى (إبال-أدو Ibal-Addu) حاكم (أشلاكّا Ašlakka):

«**الشيوخ سوف يجددون لي العرش في بيت أبي**»[٨].

وهــذا يدلنا على المكانة الكبيرة التي تمتع بها مجالس الشيوخ في المقاطعات والممالك التــي كانت تتبع لمملكة مــاري، ففي مقاطعة (كــوردا Kurdu) كان للشيوخ صوت مستقل، وكانــوا بمنزلة مستشارين للملك، فهناك رسالتان منفصلتــان يمارس فيهما الشيوخ الضغط على حاكمين من كوردا، لتجنيب المدينة خطر حرب مع زمري ليم أو حمورابي في وقت لاحق وقد جاء في الرسائل:

«**فــي ما يخص حقيقة (شيماخ-إيلانــي Šimah-ilane) لم يكتب لملك كابنه، ولكنه كتب بدلاً من ذلك كأخيه، الملك والشيوخ في (نومخا Numha) جاؤوا، وتكلموا كتابعين لشيماخ-إيلانــي، لمــاذا يجب أن تكتب لزمري ليم كابن فحسب، (فأشمــار- أدو Ašamar-Addu) كتب ليخـدون ليـم كأخ، لذلـك يجـب أن نكتب لزمري ليـم كأخ، اتبعْ نصيحة الشيـوخ، واكتب إلى الملك كأخ، فلا يجب أن يكون ملكنا زمري ليم غاضباً منا بسبب هذه الأشياء**»[٩].

مــن خلال هذا النص نلحظ أن الشيوخ يقدّمون النصيحة للحكام، وكثيراً ما أخذ الحكام بهــذه النصائــح، يبدو أن هؤلاء الشيوخ كانــوا على قدر كبير من الحنكــة والخبرة، واحتلوا مكانــة مهمة في البــلاط الملكي، ولاسيّما أن الكتابة كابن تعنــي التبعية، والكتابة كأخ تعني التســاوي في المرتبة، الأمر الذي يطرح العديد من التساؤلات حول صلاحيات هؤلاء الشيوخ ومكانتهم،علمــاً أن بعض الحكام تــم تعيينهم كمستشارين للملوك مــع الاحتفاظ بمنصبهم كأعضاء في مجلس الشيوخ.

قبـل الانتهاء من الحديث عن الشيوخ فـي مملكة ماري ومقاطعاتها، لا بد أن نذكر شيوخ القبائـل الذيـن ورد ذكرهم في محفوظات ماري، وقد وقع علـى عاتقهم العديد من المهام، كإجراء المفاوضـات مع زعماء المدن والحكام الذين عاصروهـم، فـ(كبري-داجان Kibri– Dagan) حاكـم مقاطعـة تيرقا يذكر أنه دعـا (تريدانوم Tridanum) لزيـارة الملك زمري ليـم برفقة عشرة شيوخ من قبائل خانـا، وقد ذهبوا لمقابلة الملك[١٠]. فهؤلاء الشيوخ (شيوخ القبائـل) لم يـؤدوا أي دور سياسي، إنما كان دورهم اجتماعياً، فهم لم يكونوا أكثر من وجهاء لمدنهـم وقبائلهم، وكانت مشاركتهم الاجتماعية تفوق مشاركتهم السياسية، بينما كان مجلس شيوخ المدن ذا صلاحيات سياسية، وقد أدّوا دوراً مهماً في حياة المدينة السياسية، حيث وقع على عاتقهم حل المشكلات السياسية وتسويتها ، ولكنهم لم يصلوا إلى المرحلة التي يقودون فيهـا الدولة أو المدينة، لأن ذلك بقي حكراً على الحاكـم أو الملك، وقد رسمت محفوظات ماري المشهد السياسي في تلك الحقبة، ودلّت على وجود قيادتين الأولى فردية مثّلها الحاكم، والثانية جماعية مثّلها مجلس المدينة الذي يمكن تلخيص مهامه ووظائفه التي امتلكها بـ:

١- حل المشكلات ذات الطابع القانوني.

٢- تمثيل الملك في الطقوس والاحتفالات الدينية.

٣- حل المشكلات والخلافات والتفاوض بهدف تجنيب مقاطعاتهم خطر الحروب.

٤- جباية الأموال من أبناء المدينة وتسليمها للحاكم.

٥- تقديم المشورة والنصيحة للحكام والملوك.

أمـا في ممالك الفرات (توتول- إيمار) فقد تألّف المجلس من كبار القادة الرجال، حيث اجتمـع أعضـاؤه في حلقة أطلق عليهـا (تاختاموم Tahtamum)، وقد مثّـل هؤلاء شريحة واسعة من السكان، وكانت اجتماعاتهم تهدف إلى حل المشاكل التي تعاني منها مدنهم لاسيما التفاوض مع القبائل من أجل الحصول على المراعي لقطعانها، واتخاذ القرار بفرض نوع من الرسـوم على المارين من أراضيها[١١]، وخصوصاً أن موقع هذه الممالك على الطريق الواصل ما بين بلاد النهرين من جهة والبحر المتوسط من جهة أخرى.

وفي الممالك الفينيقية التي ازدهرت في سورية في الألف الأول قبل الميلاد تشكّل مجلس الشيـوخ من الطبقات الغنية في المدينة التي تعمل فـي التجارة، فكانت هذه الطبقات تقوم بحمايـة مصالحها من خلال عضويتها في هـذا المجلس، وقد أدّى هذا المجلس دوراً مهماً

إلــى جانب الملك في اتخاذ العديــد من القرارات التي تقرر سياســة المملكة. فقد أشارت المصــادر الآشوريــة إلى مجلس الشيوخ فــي مدينة صور من خلال المعاهــدة التي فرضها الملك الآشوري أسر حــدون على ملكها بعل بالقول: «شيوخ بلادك مع المجلس»(١٢). نستطيع تحليــل هذا النص مــن الإشارة فيه إلى مجلس الشيوخ، فمن الممكن أن يكون مجلس الشيوخ قــد أدّى دوراً مهماً في توقيع هذه المعاهدة، ولاسيّما أن الملوك في العصور القديمة قاموا بعرضــ هذه الاتفاقيــات والمعاهدات في العصور القديمة علــى المجالس بهدف الحصول علــى تأييدهــم ودعم قرار الملك في الموافقة عليها، ومن ثــم الحصول على التأييد الكامل لسياستهــم ولاسيما الخارجية منها، مع العلم أنه بلغ عــدد أعضاء مجلس الشيوخ قرابة مئة عضو، كما هو الحال عليه في مملكة صيدا.

وســوف يتطور نظام الحكم فيما بعد، وذلك عند تأسيس مدينة قرطاجة الفينيقية، حيث تسلــم الحكم اثنان من القضاة وحلّا مكان الملك، وتوسعت صلاحيات مجلس الشيوخ ليؤدي دوراً أكثر أهمية في الحياة السياسية والاقتصادية، وليحد من سلطة الملك، ووقع على عاتق أعضائــه فيما بعــد اختيار قادة الجيش والقضاة وكبار القــادة والمسؤولين، واتخاذ قرارات السلم والحرب، واتخاذ الإجراءات لحماية الدولة، ورسم سياستها الخارجية والعسكرية، وزاد عــدد أعضائه ليبلغ نحو ثلاثمئة عضو، ويتخذ هذا المجلســ قراراته عن طريق التصويت، حيث يحق لكل عضو طرح رأيه ومقترحاته، ثم تُدرَس ويُصوَّت عليها(١٣)، وهــذا يشابه إلى حد كبير نظام الحكم عند الرومان الذين عاصروا الفينيقيين في تلك الحقبة.



وهكذا نرى أن مجلس الشيوخ أدّى دوراً مهماً في حياة المدينــة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وأصبح أعضاؤه يمتلكــون صلاحيات واسعة، ويبدو أن الوضــع القبلــي الــذي عاشته بعضــ الممالك كمملكــة ماري تطلب أن يــؤدي مجلس الشيوخ دوراً مهمــاً، ولاسيّما في حل المشــكلات الداخلية التي عانت منها المقاطعات التي كانت تتبع لهذه المملكة، وتعدت صلاحياتهم إلى أكثر من ذلك عندما وصلت إلى اتخاذ قرارات السلم والحرب، والبت في الشؤون

القضائيـــة، وقد بينـــت المحفوظات الملكية الدور الذي أدّاه الملك فـــي إدارة شؤون الدولة، ولكـــن إذا ما كان هذا الحاكم ضعيفـــاً، فإن مجلس الشيوخ سيؤدّي دوراً أكبر في إدارة الدولة وقيادتها.

الهوامش

1- Fleming. D. E., Fleming. E. D, Democracy s' Ancient Ancestor: Mari and Early collective Govemance, Cambridge University, First published in print format, 2004, p204.

٢- مرعـــي، عيـــد، تاريخ مملكة إبلا وآثارها، منشورات الهيئة العامة السوريـــة للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠١٥، ص٤٣-٤٤.

٣- الإلـــه الرئيسي لمنطقـــة الفرات خلال الألف الثالثة والثانية قبل الميـــلاد، بشكل خاص في مملكة ماري وترقا وتوتول وإيمار.

٤- كلمة سامية تدل على الضرائب جميعها المترتبة على الناس التي تُجبَى لصالح الخزينة الملكية.

٥- تعنـــي الراعي وهو قائد يتولى قيادة الجيوش فـــي أثناء الحروب، كذلك يتولّى رئاسة العشيرة ويطلق عليه شيخ العشيرة.

6- Fleming,D.E, Ibid. p:78.

7- ARM: (Archivis Royales de Mari): XIV, 104: 8 -12.

8- ARM: XXVIII, 111:9- 12.

9- FM: II (Mari et le proche-orient á l'époque amorrite, Essai d' historiepolitique, Paris 2003), 117: 27- 24.

10- ARM III, 65:5 -9.

11- Fleming.D.E., Ibid, P:218.

١٢- مرعـــي، عيـــد، تاريخ سورية القديم: (٣٠٠٠- ٣٣٣ق.م)، منشورات الهيئـــة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠١٠، ص ١٩٣.

١٣- فينغريـــد، إلغيـــر، قرطاجة مدينة البونيين والرومان والمسيحيين، ترجمـــة: عيد مرعي، روافد للثقافة والفنون، دمشق، ٢٠٠٨، ص١٠٧-١١٠.

البحث البلاغي في التراث العربي بين مدرستين

د. عبد الجليل مصطفاوي

نسعى في هذا المقال إلى الوقوف على منهج العرب القدامى في بحث المسائل البلاغية، وتناول فنونها المختلفة. فقد تبيَّنَ لنا بعد طول الاتصال بمؤلَّفاتهم، والنظر في مباحثهم أن هناك طريقتين أو مذهبين: مذهب المدرسة الأدبية الذي يقوم على الاتصال بالنص ومحاورته، واستكناه أبعاده وظلاله. وهو المذهب الذي يتزعمه عبد القاهر الجرجاني، وينضوي تحته الزمخشري وابن الأثير وغيرهم. ومذهب المدرسة التي تُعنى بالتنظير والتقعيد، ويتزعمها السكَّاكي ومن حذا حذوه كالقزويني وابن الناظم والتفتازاني وغيرهم. وقد كان لكل مدرسة أساليبها ومنهجها في معالجة مسائل البلاغة وألوانها وفنونها. وهو ما نحاول أن نتبيَّنه في هذه الدراسة.

إنَّنا إذا حاولنا أن نتبيَّن طريقة البلاغيين وأسلوبهم في تناول مسائل البلاغة وظواهرها نجد أنفسنا أمام فريقين من الدارسين. ومن ثَمَّ أمام مذهبين أو طريقتين في دراسة هذه المسائل، وشرح أبوابها.

وكان السيوطي أول من أشار إلى ذلك حين ذكر أنَّ للقدماءِ طريقتين في عرض مسائل البلاغة العربية: طريقةُ العربِ البلغاء، وطريقةُ العجَمِ وأهل الفلسفة[1].

وقد تبعه في ذلك معظم الدارسين المحدثين الذين تناولوا في مباحثهم البيان وفنونه؛ فذهب بعضهم إلى القول إن هناك مدرستين بلاغيتين: المدرسة الأدبية، والمدرسة الكلامية[2].

واكتفى بعضهم بالإشارة إلى الفروق التي تميز بها بعض أعلام البلاغة المرموقين كعبد القاهر الجُرجاني والزَّمَخشري والسَّكاكِي، وغيرهم[٣].

ومن الطبيعي، تبعاً لذلك، أن يكون لكل مدرسة رجالها وروّادها، وأن تكون لها خصائصها وسماتُها التي تميّزها من نظيرتها؛ فالمدرسة الأدبية كان يتزعَّمها الشيخ عبد القاهر الجرجاني، وينضوي تحت لوائها الزمخشري وابن الأثير ومن تأثَّر بهم من المتأخرين كالزملكاني وابن القيِّم وحمزة العلوي، أما المدرسة الكلامية فكان يتزعمها السكاكي، وتضم في صفوفها ابن الناظم والقزويني والتفتازاني، ومن لفَّ لفَّهم ممَّن شرحوا كتاب التلخيص.

خصائص مدرسة عبد القاهر

سنذكر، ههنا، أهمَّ الخصائص والسمات التي طبعتْ أبحاثَ هذه المدرسة في معالجتها لمسائل البلاغة وفنونها المختلفة.

أ-**عدم الاهتمام بالتقعيد**: إنَّ أول ما تتماز به هذه المدرسة عن نظيرتها هو عدم اهتمامها بوضع الحدود والتعريفات والتقسيم اهتماماً كبيراً[٤]. فقد كانت تعرض مسائلها عرضاً دون مبالاة بتلك الحدود؛ لأن الذي يعنيها هو تحليل النصوص وبيان جمالها ورونقها.

والقارئ لكتاب (دلائل الإعجاز) يظهر له ذلك واضحاً؛ فقد كان عبد القاهر بصدد تثبيت دعائم نظرية جديدة، هي المعاني الإضافية التي يخرج إليها التقديم والتأخير، والفصل والوصل، والقصر، وغيرها من أساليب العربية في التعبير، وسمَّى ذلك (النظم). وكانت وسيلته لإبراز ذلك النصوص العربية، ولاسيما القرآن والشعر.

أمَّا الزمخشري فقد نثر معظم آرائه البلاغية وأبحاثه البيانية في تفسيره (الكشاف)، وذلك عبر ما كان يصادفه من نصوص يرى فيها نكتاً لطيفة، أو سمات فنية بليغة. ومن هنا فإن هذه الآراء لم تأت على شكل تعريف أو نظرية مضبوطة، بل جاءت منثورة هنا وهناك لا تحدُّها قاعدة، ولا يسيِّجُها تقسيم.

وعلى الرغم من أن (الكشاف) ليس كتاباً في البلاغة، إلا أن الزمخشري أشار في مقدمته إلى أن تفسير القرآن الكريم، وإدراك لطائفه، وكشف أسراره وإعجازه لا يتأتّى إلا لرجلٍ قد برع في علمين مختصين بالقرآن هما: علم المعاني وعلم البيان[٥]. وقد أكد ابن خلدون أن تفسير الزمخشري مبنيٌّ كله على هذين العلمين[٦].

وقـد امتد تأثيـر هذين الرجلين إلى بعض البلاغيين الذيـن عاشوا في القرون اللاحقة كالزملكانـي، وحمـزة العلوي، وابن القيـم؛ فجاءت كتبهم ومصنفاتهـم معتمدة على المنهج نفسه فـي التحليل والدراسة، حتى إنها اعتمدت النمـاذج والشواهد نفسها التي وردت عند الرجلين(٧).

ب- **الاعتمـاد علـى الـذوق:** يعتمد رجـال هذه المدرسة على أذواقهم فـي إدراك أسرار الجمـال، وتمييز الفروق الدقيقة بين صور الكلام وأساليبـه(٨). فقد أثبت عبد القاهر- من خـلال تحليلاته لنصوص كثيرة مـن التنزيل ومن الشعر والنثر- أنه يملـك حساً فنياً رفيعاً يتـذوق به جمال العبارات وحسن تركيبها، ويميز به جيد الكلام من قبيحه. يضاف إلى ذلك كله مقدرة فائقة على حسن التعليل والإقناع، وبراعة في التحليل والشرح حتى عُدَّ واضع أساس المنهج التحليلي في البلاغة(٩).

ولم يكـن الزمخشري بأقل ذوقاً وإحساساً بجمال الأساليـب العربية من عبد القاهر؛ إذ أثبت من تحليلاته للنصوص القرآنية أنه بلاغي موهوب يمتلك حسّاً دقيقاً بمواطن السحر التي تطبع هـذه النصوص. وقد لمسنا ذلك أيضاً في تحليلات ابن الأثير التي كشف عبرها أسرار الإعجاز القرآني في كتابه (المثل السائر)(١٠).

لقد كانت بلاغتهم تطبيقية تحيا في النصوص الأدبية فتُبيِّن مواطن السحر فيها، وتُجَلِّي أسباب هذا السحر. فقد وجدوا في هذا المنهج الذي يقوم على التحليل ما كانوا يرمون إليه من إظهار إعجاز القرآن، وجمال العربية، وتنوع أساليبها في التعبير، معتمدين في ذلك على أذواقهم وإحساسهم الشفيف بأسرار الجمال ومواطنه(١١).

ج- **استعمـال أسلوب السهل الممتنـع:** استعمل أقطاب هذه المدرسة في مؤلفاتهم أسلوباً بسيطاً سهلاً، لا يكلف القارئ كبير عناءٍ لفهم أغراضهم ومقاصدهم. وكان، في معظمه، يخلو مـن التقعُّر والغموض والجري وراء السجـع والازدواج(١٢). ولعل مردَّ ذلك إلى دراساتهم التي كانـت خالصة للأدب والفن؛ ولذلك قال شوقي ضيف عن مُؤَلَّفَيْ عبد القاهر إنهما «روضان مؤنقان يرفّان بالنضرة والعطر والضياء»(١٣).

وليس يعني وصفنا لأسلوبهم بالسهولة أنه كان مبتذلاً ركيكاً، بل إنه كان جميلاً مؤنساً يشد القارئ شدّاً رفيقاً ويُرغمه- من دون أن يشعر- على الاسترسال في متابعته، ولاسيما أسلـوب الشيخ عبـد القاهر. ولعمري إن جولة في (دلائل الإعجـاز) أو(أسرار البلاغة)

أو (المثل السائر) أو (الجامع الكبير) أو (الطراز)، أو غيرها من مصنفاتهم ستمكّن المهتم بالدرس البلاغي أن يقف على ذلك.

د- **الابتعاد عن الفلسفة والجدل:** لم يهتم أقطاب هذه المدرسة باقتباس المنطقيات، ولم تكن مناقشاتهم خاضعة للفلسفة والجدل؛ أي إن دراستهم كانت خالصة للبيان، تبحث عن الجمال في النصوص، والروعة في تشكيل العبارة، والدقة في تركيب الجمل(١٤).

ومن ثَمَّ وجدنا ابن الأثير ينعى على الكلاميين منهجهم في دراسة البلاغة، ويندِّدُ برجال الفلسفة وعلوم الكلام الذين أضلَّهم أرسطو، أمثال ابن سينا والفارابي(١٥).

فالدارس لكتب هؤلاء لا يكاد يظفر بتلك المجادلات الطويلة، أو التحليلات العقلية الصرفية، وإنما يجد أمامه مقالات أدبية تنمُّ عن ذوق فني رفيع، وحس أدبي رهيف، وتمييز لمحاسن الكلام لطيف.

خصائص مدرسة السَّكاكي

نقف، ههنا، أيضاً مع أهم الخصائص والملامح التي ميَّزت رجال هذه المدرسة، وطبعت أبحاثهم وكتاباتهم.

أ- **العناية بوضع القواعد:** إن أوَّل ما كان يُعنى به رجال هذه المدرسة هو وضع الحدود والتعريفات، والتقسيم المنطقي لأبواب البلاغة، والاهتمام بالقاعدة أوَّلاً وأخيراً(١٦).

ولعلَّ فكرة التقسيم نفسها؛ أي تقسيم البلاغة إلى أقسامها الثلاثة: المعاني والبيان والبديع، أثر من آثار سيطرة فكرة التحديد ووضع التعريفات على أذهان أصحاب هذه المدرسة، وفي مقدمتهم أبو يعقوب السكاكي الذي مَخَضَ زُبدة البلاغة العربية، وهذَّب مسائلها، ورتَّب أبوابها(١٧).

فقد عالج مسائل البلاغة على طريقة النحاة والعلماء؛ لأنه كان يُعنى بصحة القاعدة أكثر من عنايته بالجمال والرونق ومحاسن الكلام(١٨). ومن هنا وجدنا كتابه (مفتاح العلوم) يفتقر إلى تلك المتعة التي كنا نشعر بها عند قراءتنا لدلائل الإعجاز أو الكشاف أو المثل السائر.

وقد طغت طريقة السكاكي على كل من تصدّوا لكتابه بالشرح والتلخيص كالقزويني وابن الناظم والتفتازاني وغيرهم. ومن ثَمَّ وجدنا التفتازاني يُشبِّه كتابَيّ عبد القاهر(الدلائل والأسرار) بالعقد الذي تناثرت لآلئه؛ لأنهما يخلوان من التقسيم والتبويب والترتيب(١٩).

ب- **عدم العناية بأسلوب الكتابة:** لم يكن رجال هذه المدرسة يعنون بأساليبهم؛ إذ كثيراً مـا يخالطها شيء من التعقيـد والركاكة، وخصوصاً المتأخرين منهـم. ولعل عنايتهم بوضع الحـدود والتقسيمات، وضبط القواعد هي التـي صرفتهم عن العناية بأساليبهم؛ لأنهم كانوا يهتمون بالتعريف أكثر من اهتمامهم بالتعبير أو الصور التي يصاغ فيها ذلك التعريف.

ج- **الإقلال مـن الشواهـد:** تميز هـؤلاء أيضـاً بخصيصة أخرى هي قلـة احتفالهم بالشواهـد؛ إذ كثيـراً ما يكتفون بشاهـدٍ أو شاهدين في أكثر الحـالات، وذلك لكل حالة يريـدون أن يمثلـوا لها[٢٠]. ويكون شاغلهـم حينئذ هو صحة هذا الشاهـد أو ذاك ومدى مطابقتـه للقاعدة التي يقررونها. ومن ثم وجدناهم يبتعـدون شيئاً فشيئاً عن النصوص، وعن مواطن الجمال والسحر فيها، وما تبعثه في النفس من إحساس بالروعة والفتنة اللتين تكسوان هذه النصوص.

د- **الاعتماد على الفلسفة والجدل:** تأثر رجال هذه المدرسة، ولاسيما أبا يعقوب السكاكي، بالفلسفـة والمنطق والكلام في تحليـل بعض الجوانب من الظاهرة. فقد بالغ السكاكي مثلاً فـي أمر الجامع بين الجمل المتعاطفـة؛ فقسّمه إلى ثلاثة أقسـام: عقلي ووهمي وخيالي. فالعقلـي مـا يدرك بالعقل من الكليـات، والوهمي ما يدرك بالوهم لا عـن طريق الحواس، والخيالي ما يدرك بالحسِّ من الصور[٢١].

وواضح من هذا التقسيم تأثُّره الشديد بالفلسفة والمنطق والجدل، حتى إننا نلمس الروح الجافـة التي تطغى على تحليلاته في هذا القسم؛ لما يكتنفها من غموض وإبهام يحجب عنا قصده، ويضع أمامنا ستاراً كثيفاً لا نكاد نتبيَّنُ ما وراءه ولاسيما الجامع العقلي[٢٢].

وقـد ذكر أحمد مطلوب أنَّ السكاكي ولد في عصـر «راجت فيه الفلسفة والمنطق وعلم الكلام، وكثـرت فيه الاختلافات في المسائل الكلامية والبحـث والمناظرة، وانشغل الناس، ولاسيمـا العلماء، بدراسـة الأصول والكلام وإدخالها في مناهـج البحث، والاستعانة بها في علوم اللغة العربية»[٢٣].

وأما خلف السكاكي فقد حذوا حذوه، بل إنهم أحياناً أخلوا بما كتبه حينما حاولوا تلخيص كلامه فزادوه إبهاماً وغموضاً. بل إن بعضهم نقل أقواله نقلاً حرفياً مشوهاً مثل ما فعل ابن الناظم والتفتازاني.

ومـن الضروري أنْ ننبِّه في الختام إلى أن هذه الفـروق التي سقناها، والخصائص التي أوردناهـا ليست حداً فاصلاً أو سياجاً مكيناً بيـن المدرستين، بحيث لا يمكن لإحداهما أن تتجـاوزه أو تتعداه، وإنما هي سمات غالبـة تميِّز بها كل فريق، فأصبحت دَيْدَنَه في معالجته لمسائل البلاغة وقضاياها.

الهوامش

١- ينظر جلال الدين السيوطي، حسنُ المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، ١٣٢٧هـ، ج١، ص٤١.

٢- ينظر أميـن الخولي، فن القول، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٤٧م، ص٩٣ وما بعدها، والقزويني وشروح التلخيص، د.أحمد مطلوب، منشورات مكتبة النهضة، ط١، بغداد، ص٣٥، وتطور دراسات إعجاز القرآن وأثرها في البلاغة العربية، د.عمر الملّا حويش، مطبعة الأمة، بغداد، ١٩٧٢م، ص٣٦٥ وما بعدها.

٣- ينظر البلاغـة تطوُّر وتاريخ، د.شوقي ضيف، ص٢٧١ و٢٧٢ و٢٨٨، والبيـان العربي، د.بدوي طبانة، دار العـودة، ط٥، بيروت، ١٩٧٢م، صـ١٧٨، وعبد القاهر الجرجاني وجهوده فـي البلاغة العربية، د.أحمد أحمـد بدوي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ط٢، ص٣٧٣، والموجز في شرح دلائل الإعجاز، د.جعفر دك الباب، دار الجليل، ط١، دمشق، ١٩٨٠م، ص١١٣.

٤- ينظـر القزويني وشروح التلخيصـ، ص٣٦، والموجز في شرح دلائل الإعجـاز، ص١١٢، وتطور دراسات إعجاز القرآن، ص٣٦٦-٣٦٧.

٥- ينظر الكشاف، للزمخشري، ج١، دار المعارف، بيروت، ص ٢.

٦- ينظر مقدمة ابن خلدون، دار العودة، بيروت، ص٤٥٩.

٧- ينظر في هذا الشأن التبيان في علم البيان والبرهان الكاشف للزملكاني، والطراز لحمزة العلوي، والفوائد لابن القيم.

٨- ينظـر البلاغة تطور وتاريخ، ص٢١٨-٢١٩، والموجز في شرح دلائـل الإعجاز، ص١١٣، وتطور دراسات إعجاز القرآن، ص٣٦٥.

٩- ينظر البيان العربي، ص١٧٨.

١٠- ينظر المثل السائر،ج٢، ص٥٠، والجامع الكبير، ص٢٠٠-٢٠١.

١١- ينظر تطور دراسات إعجاز القرآن، ص٣٦٥.

١٢- ينظر البيان العربي، ص٣٧٣، والقزويني وشروح التلخيص، ص٣٧، وتطور دراسات إعجاز القرآن، ص١٥٦.

١٣- البلاغة تطور وتاريخ، ص٢١٨.

١٤- ينظر فن القول، ص٩٣، والقزويني وشروح التلخيص، ص٣٦، وتطور دراسات إعجاز القرآن، ص٣٦٦-٣٦٧.

١٥- ينظر المثل السائر، ج١، ص١٥٦.

١٦- ينظر البلاغة تطور وتاريخ، ص٢٧١-٢٧٢، والبيان العربي، ص٢٥، والقزويني وشروح التلخيص، ص٣٥.

١٧- ينظر مقدمة ابن خلدون، ص٤٥٨.

١٨- ينظر البلاغة عند السكاكي، د.أحمد مطلوب، منشورات مكتبة النهضة، ط١، بغداد، ١٩٦٤م، ص٦٩.

١٩- ينظر المُطوَّل على التلخيص، سعد الدين التفتازاني، المطبعة العثمانية، إسطنبول.

٢٠- ينظر القزويني وشروح التلخيص، ص٣٦، وتطور دراسات إعجاز القرآن، ص٣٧٣-٣٧٤.

٢١- ينظر مفتاح العلوم، ص١٣٧.

٢٢- البلاغة عند السكاكي، ص١٥٩.

٢٣- المصدر نفسه، ص١٥٩.

الثقافات بين الأدب المقارن وترجمة الآداب ونقدها...

د. راتب سكر

-١-

حمل القرن الثامن عشر بشائر بانعطافة مهمة في تاريخ تجديد الجسور المعرفية بين الثقافات، ومن الراجح أن إقامة المثقف الفرنسي الشاب فولتير (١٦٩٤-١٧٧٨م) نحو ثلاث سنوات في العاصمة الإنكليزية وضواحيها بين عامي (١٧٢٦-١٧٢٨م)، قدّمت دعامة نوعية مهمة لانبثاق روح تلك الجسور العتيدة، وثّابة الرؤى والمؤثرات.

عمّق فولتير في تلك السنوات معرفته اللغة الإنكليزية، وشاهد بعض عروض مسرحيات وليم شكسبير(١٥٦٤- ١٦١٦م)، وتأثر بمحادثاته مع النقاد الإنكليز عن شكسبير، وأُعجِب به، فكتبَ عن مسرحياته معرفاً قرّاء الفرنسية به. كما أفاد فولتير من حياته في إنكلترا ومعرفتهِ اللغة الإنكليزية، واطلاعه على البيئة الإنكليزية وأدبها، فراحَ يُفسّر أخلاق أهلها وآدابهم، مقدماً لمعاصريه من بني قومه دراسات مفيدة لقراء أدبه في بلادهِ، أسهمت في تعزيز معارفهم عن الثقافة الإنكليزية وأعلام آدابها، مثل دراسته القيمة عن التراجيديا، والمسرح الإنكليزي، التي تضمنتها الرسالة الثامنة عشرة[١] في كتابه «الرسائل الفلسفية»[٢].

كان قد مرّ على رحيل شكسبير أكثر من مئة سنة، عندما شرع القارئ الفرنسي يتعرف إلى أدبه بوساطة فولتير، فجاء ذلك الحدث الثقافي المهم، يحمل دلالة رمزية على إضماره

انعطافــة مهمة في تاريخ تجديــد الجسور المعرفية بين الثقافات، التي راحت كل منها توسع دوائــر استقبالهــا منجزات غيرهــا، وتفاعلها معها، فلا عجب أن نجــد معظم أعلام الأدب المقارن في فرنسا وغيرهــا، أمثال بول هازار، وفرديناند بالدنسبيرجيه، وجان ماري كاريه، وماريــو فرانسوا غويار، يهتمــون بمنجز فولتير في هذا المضمار، فنجــد غويار يذكره في صفحات كتابه «الأدب المقارن»[٣] نحو عشرين مرة.

-٢-

القــارئ العربي المعاصر، عندما يطّلع علــى أخبار إقامة فولتير في لندن في عشرينيات القــرن الثامن عشر، وما كتبه بتأثيرها في أعماله، ولاسيما كتابه «الرسائل الفلسفية»، يتذكر بإيحــاء المشابهات بين الثقافــات وآدابها وحيوات أعلامها، إقامــة رفاعة رافع الطهطاوي (١٢١٦-١٢٩٠هـ) (١٨٠١-١٨٧٣م)، فــي باريس في عشرينيات القــرن التاسع عشر، وعلى الرغــم من مرور مئة سنة تفصل زمنياً بين إقامتَي فولتير والطهطاوي، فإن التذكير بدور كل منهمــا في بناء الجسور بين ثقافتــه القومية وثقافة البلد الذي استضاف إقامته، يفتح أبواباً مفيدة للحوار والدرس.

كما تمكَّن فولتير من اللغة الإنكليزية، تمكَّن الطهطاوي بعد مئة سنة من اللغة الفرنسية، فكتب يقول: «باريســ ١٥ شهر مارس سنة (١٨٢٨م) من الميلاد. قد صرت مستحقاً لهدية النحــو الفرنساوي، بالتقدّم الــذي حصلته في هذه اللغة»[٤]. وكمــا اطّلع فولتير على كتب الأدب الإنكليــزي وعرّف قرّاء لغتــه الأم بجوانب منها، اطّلع الطهطــاوي على كتب الأدب الفرنســي وعرّف القرّاء العرب بجوانب منها، فكتب يقول: «ترجمت مدة إقامتي في فرنسا اثنــي عشر كتاباً وشذرة... وقرأت كثيراً من كتب الأدب... قرأت... جزأين من كتاب يسمى «روح الشرائــع»، مؤلفه شهير بيــن الفرنساوية يقال له «منتسكيــو»... ويلقب عندهم بابن خلــدون الإفرنجي، كما أن ابن خلدون يقال له عندهــم «منتسكيو الشرق»... وقرأت أيضاً في هذا المعنى كتاباً يسمى «عقد التأنس والاجتماع الإنساني»، مؤلفه يقال له «روسو» وهو عظيم في معناه»[٥].

يعد فولتير رائداً عالمياً في مسار تعزيز التعريف بالآداب خارج حدودها اللغوية والقومية، فعرّف قراء الفرنسية بوساطة جسور كتاباته وترجماته بأدب عدد من أعلام الأدب الإنكليزي، ولاسيما شكسبير، وسرعان ما صارت تلك الجسور معابر لذاك الأدب إلى قراء معظم اللغات

الأوروبيــة، وغيرها، فشكسبير «لم يلق نجاحاً لدى معاصريه من الأوروبيين، ولا لدى من جاء بعدهم، بقدر ما لاقى... بعد أن اكتشفه فولتير»[٦].

ويعدّ الطهطاوي رائداً عربياً، في مسار تعريف قراء العربية بالثقافة الفرنسية وأدب عدد مــن أعلام الأدب الفرنسي، بوساطة جســور كتاباته وترجماته، التي عبّرت عن إدراكه طوابع تلــك الريادة، بمثل قوله: «إن أقيده ليكون نافعاً في كشف القناع، عن محيا هذه البقاع، التي يقــال فيها: إنها عرائســ الأقطار... خصوصاً وأنه من أوّل الزمــن إلى الآن لم يظهر باللغة العربية – حسب ظني- شيء في تاريخ مدينة باريس..»[٧].

-٣-

أنجــز الطهطاوي كتابــه «تخليص الإبريز، في تلخيص باريــز»، داعياً إلى معرفة العرب العلــوم المختلفة المزدهرة في أوروبا، بمثل قولــه: «رأيت سائر هذه العلوم المعروفة معرفة تامــة لهؤلاء الإفرنج ناقصة أو مجهولة بالكليــة عندنا، ومن جهل شيئاً فهو مفتقر لمن أتقن ذلك الشيء، وكلما تكبّر الإنسان عن تعلمه مات بحسرته»[٨].

أدرك الطهطاوي، أهمية الترجمة في هذا المضمار، فسعى مع بعض مثقفي عصره، إلى نشر تدريس اللغات في مصر، وتشجيع المتمكنين منها على الترجمة. «ولعل من أهم المدارس التــي أنشئت في تلك الحقبة مدرسة الألسن التي أسسها محمد علي سنة (١٨٣٥م) بناء على اقتــراح رفاعة الطهطاوي، وكان الطلبة يدرســون فيها العربية والفرنسية والتركية والحساب والجغرافيا ثم التاريخ، وقد ترجمت فيها كتب كثيرة»[٩].

-٤-

فعلاً، ترجمة الآداب الأجنبية ونقدها، قدّما لدراسات الجسور بين الثقافات، موضوعات شائقة ومفيدة وهي إحدى القضايا المهمة بين دراسات الأدب المقارن، مما يجعل من أصحاب الترجمة والنقد والأدب المقارن، شركاء مؤتمنين في حقول معرفية ومنهجية متداخلة، يواجه كلّ منهم ما بداخل نفسه من بقايا أثرة فردية، تريحها نزعة الإقصاء والإلغاء في منهج أدائها، فلا تنزع غالباً إلى عمل تعاوني منهجي منظّم، بات ضرورياً لدراسات الجسور بين الثقافات، أكثر من أي وقت مضى، بعد مرور نحو ثلاثمئة سنة على إقامة فولتير في لندن، ومئتي سنة على إقامة رفاعة الطهطاوي في باريس.

الهوامش

1- Voltaire,1972- Lettres Philosophiques.Librairie Larousse, Paris. 200p. p100.

2- Voltaire,1989- Lettres Philosophiques. Edition presentee, etablie et annotee par Frederic Deloffre. .Gallimard, Paris. 280p. p124.

3- M. F. Guyard, 1965- La Litterature Comparee. Preface de Jean – Marie Carre. Presses Universitaires De France, Paris. 127p.p5, 15, 17, 26, 32, 40, 49, 62, 64, 71, 75, 76, 85, 87, 101, 104, 107, 108, 113, 118.

٤- الطهطاوي، رفاعة رافع، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، دار المدى، دمشق ٢٠٠٢، ٢٧٨ص، ص ٢٠٠.

٥- الطهطاوي، رفاعة رافع، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، دار المدى، دمشق ٢٠٠٢، ٢٧٨ص، ص ١٩٤.

٦- هلال، د.محمد غنيمي، الأدب المقارن، ط٩، دار العودة، بيروت، (د ت)، ٤٦٩ص، ص١٢٥.

٧- الطهطاوي، رفاعة رافع، ٢٠٠٢ تخليص الإبريز في تلخيص باريز، دار المدى، دمشق، (٢٧٨ص)، ص ١٠.

٨- الطهطـــاوي، رفاعة رافع، تخليص الإبريز في تلخيص باريـــس، طبعة خاصة، دار المدى، دمشق ٢٠٠٢، ٢٧٨ص، ص ٢١.

٩- القاضـــي، محمد، وعبدالله صولة، الفكر الإصلاحي عند العـــرب في عصر النهضة، دار الجنوب، تونس ١٩٩٢، ١٨٢ص، ص٢٧.

الدراسات والبحوث

الشعر المقاوم: سيف الانتصار

أمة العرب لن تموت

محمد مروان مراد

الشعـراء بحكم إحساسِهم الفطري من جانـب، وامتلاكِهم قدرةَ التعبيرِ الإنساني الشفافِ مـن جانـب آخـر، هم أولُ من يستشعـرُ مكامنَ الخطـرِ المُحدقِ بالوطن، ولهـذا مثّلوا نبضَ الأمـة، ومشعلَهـا المضـيءَ علـى طريق الأجيـال، وعلى جبهـاتِ الدفاعِ عن الحـق والكرامة، وكانـوا فرسانَ الكلمـةِ الحرةِ... حملوا أمانتَها وتحملّوا مخاطَرهـا، في ظلام السجون حيناً، وفـي موكـب الشهادة أحياناً، وكم من شاعرٍ قضى نحبَه ثمنـاً للكلمة التي أطلقَها لتبدّدَ زيفَ الباطل، وتعرّيَ افتراءاتِ الطغيانِ، وتلهبَ ثورةَ الجماهيرِ، لتحملَ الغزاةَ على الرحيل..

لقـد تقدَّم الشعراءُ المقاومــون إلى مَقصلةِ الجلادِ، وهم مؤمنــون بالشهادةِ وبالتضحيةِ جسراً للحرية والانتصار، لأنه:

لا يمتطي المجدَ مَنْ لم يركبِ الخطرا ... ولا ينـالُ العُلا مَن قـدّم الحـذرا

ومـن أراد العُـلا عـفـواً بـلا تـعـبٍ ... قضى ولم يقضِ من إدراكها وَطَرا

«الحلي»

وأنه:

لايسلم الشرفُ الرفيعُ من الأذى ... حتـى يـراقَ علـى جوانبـه الـدمُ

«المتنبي»

وإذا لم يكن من الموتِ بدٌّ فمن العجزِ أن تموتَ جبانا

«**المتنبي**»

يقضي الكريم مدافعاً عن عِرضه ويموتُ عن أشباله الضرغام

«عدنان مردم»

ويمضي المقاوم إلى الشهادة مرحّباً بالموت بأنفة وكبرياء:

سأحملُ روحي على راحتي.... وأمضي بها في مهاوي الردى
فإما حياة تَسرُّ الصديقَ وإمّا مماتٌ يُغيظ العِدَا

«**عبد الرحيم محمود**»

سهر الشاعر الشهيد «هاشم الرفاعي» ليلة إعدامه، في زنزانته، وجسّد في شعره وَقفةَ العزّ والكبرياء:

هذا حديثُ النفسِ حين تشفّ عن بشريّتي وتمورُ بعد ثوانِ
وتقول لي: إن الحياةَ لَغايةٌ أسمى من التصفيق للطغيانِ
أهوى الحياةَ كريمةً، لا قيدَ، لا إرهابَ لا استخفافَ بالإنسانِ
لو لم أكن في ثورتي مُتطلِّباً غيرَ الضياءِ لأمتي لكفاني
فإذا سقطتُ سقطتُ أحمل عِزّتي يغلي دمُ الأحرارِ في شِرياني

هكذا انطلق الشعراء في مواقفهم من إحساس نبيل، ورؤيةٍ صادقةٍ للأحداث، ولم يقفوا بمنأى عن مخططات التآمر والعدوان، بل صاغوا رؤاهم محلّلين ومستشرفين آفاقَ المستقبل، وأكدوا حتمية الانتصار.

توزعت مهمّات الشعراءِ على عدة محاورَ، فتصدوا: للتنبيه إلى مخططاتِ العدوان، والإنذارِ بالمخاطر المحدقة، وإيقاظِ الوعي بها وتركِ الغفلةِ والاسترخاء... وكان ذلك هو الهُّم الأول: يهتف الشاعر الجاهلي «لَقيطُ بنُ يعمرٍ الإيادي» بقومه:

ما لي أراكم نياماً في بُلَهْنيةٍ وقد ترَوْنَ شهابَ الحرب قد سطعا
فاشفوا غليلي برأيٍ منكمُ حَسَنٍ يُضحي فؤادي له ريّان قد نَقِعا
أَذكوا العيون وراءَ السَّرح واحترسوا حتى تُرى الخيلُ من تعدائها رُجُعا
لقد بذلتُ لكم نُصحي بلا دَخَلٍ فاستيقظوا إنَّ خيرَ العلمِ ما نَفعا

قوموا قياماً على أمشاطِ أرجُلِكُمْ ثم افزعوا، قد ينال الأمنَ من فزِعا

وأدى الدورَ نفسَه شعراؤنا المعاصرون فهتف إبراهيم اليازجي:

تنبّهوا واستفيقوا أيها العَرَبُ فقد طمى الخَطبُ حتى غاصت الرُّكَبُ
الله أكبرُ ما هذا المنامُ فقَدْ شكاكمُ المَهْدُ واشتاقتكمُ التُّرَبُ
ألفتُم الهونَ حتى صار عندكمُ طبعاً وبعضُ طباعِ العُربِ مكتسبُ
فشمِّروا وانهضوا للأمر وابتدِروا مِن دهركم فرصةً ضنّت بها الحِقَبُ
لا تبتغوا بالمنى فوزاً لأنفسكم لا يصدُقُ الفوزُ ما لم يصدُقِ الطَّلَبُ

وردّد الهتافَ نفسه كثيرٌ من شعراء العرب:

سماعاً بني العَرَبِ الأكرمين أباةَ التواني، حماةَ الذِّمَمْ
أفيقوا فمَن نامَ عن حقّهِ عَراهُ الأذى ولَواهُ العَدَمْ
وقلْ لبني العُرْبِ لا تيأسوا فإنَّ الخطوبَ ستُحيي الهِمَمْ
وإنّ الخطوبَ مَحكُّ الرجالِ وإنَّ الرياحَ تثيرُ الضَّرَمْ
وإن المُقامَ على الضَّيم عارٌ ولا يُغْسَلُ العارُ إلا بِدَمْ..

وكانت مهمةُ الشعرِ المقاوم بعد الدعوةِ إلى اليقظة، التذكيرَ بمجدِ الجدودِ والآباء، وماضيهم المضيء بالمكارمِ والمآثر، وما طُبعت عليه نفسُ العربيِ من قِيَمِ العِزة والأنفة، والجرأة والإقدام... وقد مثّل أبو فراسٍ الحمداني بحق لِسانَ الأمة وقلبَها النابضَ وهو يهتف:

ونحنُ أناسٌ لا توسّطَ بيننا... لنا الصدرُ دون العالَمين أو القبرُ
تهون علينا في المعالي نفوسُنا ومَن يخطبِ الحسناءَ لم يُغْلِهَا المهر
أعزُّ بني الدنيا وأعلى ذوي العلا وأكرمُ مَن فوقَ التراب ولا فخرُ

«أبو فراس الحمداني»

ويتكرر الهتافُ نفسُه على شفة «الشريف الرضي»:

ونحن أعزُّ الناسِ شرقاً ومغرباً وأكرمُ أبصارٍ على الأرض تَطرُفُ
بنو كلِّ فيّاضِ اليدينِ منَ الندى إذا جاد ألغى ما يقولُ المُعنِّفُ
لنا الجبهاتُ المستنيراتُ في العلا إذا التأم الأقوامُ ذُلاً وأغدَفُوا

وتسطع قصائدُ العربِ بإشعاع العزة والإباء في قول شاعرهم:

ونحن أناس لا نذِلّ لخائفٍ ... علينا ولا نرضى بصَوْلةِ حائفِ
مَلَكْنا المعالي بالعوالي فجارُنا ... عزيزٌ ومَنْ تكفلْ به غيرُ خائفِ
ورِثنا عن الآباء عندَ اخترامِها ... صفائحَ تُغني عن رسومِ الصحائفِ

«أبو الفخر البستي»

وتختال النفس الأبية في هتافها:

يُعيِّرنا أنا قليل عديدنا ... فقلت لها: إنَّ الكرامَ قليلُ
يقرّب حبُّ الموتِ آجالَنا لنا ... وتكرهُهُ آجالُهم فيطولُ
وما مات منا سيّدٌ حتفَ أنفه ... ولا طُلَّ منا حيث كان قتيلُ
وأسيافُنا في كلِّ غربٍ ومشرقٍ ... بها من قِراع الدارعينَ فُلولُ

«السموءَل»

يبقى الشاعر العربي لهاة عزيزة، تصدح بنشيد الشموخ فيردد:

أنا ابن السابقينَ إلى المعالي ... إذا الأمدُ البعيدُ ثَنى البِطاءَ
نَماني من أُباة الضَّيم نامٍ ... أفاضَ عليَّ تلكَ الكبرياءَ
ونحنُ النازلونَ بكلِّ ثغرٍ ... نريقُ على جوانبِهِ الدماءَ
ونحن اللابسونَ لكلِّ مَجدٍ ... إذا شئنا ادّراعاً وارتداءَ

لا يكتفي الشاعر المقاوم بالتنبيه إلى حال العرب الأليم والتوعية بما يحيط بالأمة من مخاطر، ولا يتوقف عند حد التذكير بماضي الجدود ومآثرهم، الخالدة بل تبدأ مهمتُهُ الثالثة، وهي إذكاءُ الحماسة في النفوس، وإلهابُ الهمم، محذراً من الاستكانة للأحلام، والتعلل بالأماني... لأن الهدفَ النبيلَ عزيزُ المنال، ومطلبَ الانتصار رهينٌ بالجهاد والبذلِ والتضحية، وشمسَ الحرية لا تعانِقُ إلا الجباهَ الشامخةَ والقاماتِ الصُّلبةَ، والإرادةَ المتوثبة، وهنا يكون للحياة معنى واحد: البقاءُ أو الاندثار، وللشرفاء خيارٌ واحد: العنفوانُ أو الهوان، وما كان خيارُ الشرفاء إلا الجبهةَ الشمّاء.

مَن يهُن يسهُلِ الهوانُ عليه ... ما لِجُرحٍ بميِّتٍ إيلامُ

«المتنبي»

إنَّمَا العَيشُ أن تكونَ جَريئاً ... لستَ ترضى الحياةَ غَمْراً ذليلاً

«عبد الرحمن شكري»

وإذا لم يكن من الموت بدٌّ ... فمِن العجزِ أن تموتَ جبانا

«المتنبي»

ومن لا يذُدْ عن حوضهِ بسلاحِهِ ... يُهدَّمْ ومن لا يظلمِ الناسَ يُظلمِ

«زهير»

ضلَّ من يبتغي الحياة بذُلٍّ ... فلَشَرٌّ من الممات الخنوعُ

«الشريف المرتضى»

موتُ الفتى في عِزَّةٍ خيرٌ له ... من أن يبيتَ أسيرَ طَرفٍ أكحلِ

لا تسقِني ماءَ الحياة بذِلّةٍ ... بل فاسقِني بالعزِّ كأسَ الحنظلِ

ماءُ الحياةِ بذلّةٍ كجهنمٍ ... وجهنمٌ بالعزِّ أشرفُ منزِلِ

ويمتد موكبُ الشعراء من أولِ تاريخ العرب إلى يومنا، ونشيدُ الكبرياءِ والمقاومة خفاقٌ في الآفاق والعبارة نفسها مدويةٌ: مَهر الحرية: المقاومة، وضريبةُ البقاء: الجهاد والشهادة:

إذا المرءُ لم يدفعْ يدَ الجَوْرِ إنْ سَطَتْ ... عليهِ فلا يأسفْ إذا ضاع مجدُهُ

ومَن ذلَّ خوفَ الموت كانتْ حياتُهُ ... أضرَّ عليه من حِمامٍ يَؤُدُّهُ

عفاءٌ على الدنيا إذا المرءُ لم يَعِشْ ... بها بطلاً يحمي الحقيقةَ شَدُّهُ

فإمَّا حياةٌ مثلما تشتهي العُلا ... وإما رَدَىً يشفي من الدَّاءِ وَفْدُهُ

«البارودي»

وهل يُنسى في هذا المقام هتافُ المتنبي:

عِش عزيزاً أو مُتْ وأنتَ كريمٌ ... بين طعنِ القَنا وخفقِ البنودِ

فرؤوسُ الرماحِ أذهبُ للغيـ ... ـظِ وأشفى لِغلِّ صدرِ الحقودِ

فاطلبِ العزَّ في لظى ودعِ الذلْـ ... ـلَ ولو كان في جِنانِ الخلودِ

ولم يقصِّرْ شعراءُ العصرِ في هذا الميدان، وأدوا دورَهم في حثِّ الأجيال على نبذ التقاعس والاستسلام لبراق الأماني والأحلام الكِذاب... هتف شوقي:


خير الدين الزركلي


محمد سامي البارودي


أحمد شوقي

بني سوريةَ اطرحوا الأماني وألقُوا عنكمُ الأحلامَ ألقوا
فمن خِدَعِ السياسةِ أن تُغَرّوا بألقابِ الإمارة وهي رِقُّ
نصحتُ ونحن مختلفون داراً ولكنْ كُلُّنا في الهمِّ شرقُ
ويجمعُنا إذا اختلفتْ بلادٌ... بيانٌ غيرُ مختلفٍ ونُطْقُ

ونبذُ التواكل والركونِ إلى الأحلام يتطلَّب في الوقتِ نفسِه هِمماً عالية، وإعداداً وعُدة، ونفوساً جياشةً منذورة للمقاومة، وتطوعاً للبذلِ والتضحيةِ بلا حدود:

وقفتمْ بين موتٍ أو حياةٍ فإنْ رُمتم نعيمَ الدَّهرِ، فاشقوا
وللأوطانِ في دمِ كلِّ حُرٍّ يدٌ سلفتْ ودَينٌ مُسْتَحِقُّ
ومَنْ يسقي ويشربُ بالمنايا إذا الأحرار لم يُسقَوا ويَسقوا
ولا يبني الممالكَ كالضَّحايا ولا يُدْني الحقوقَ ولا يُحِقُّ
ففي القتلى لأجيالٍ حَياةٌ وفي الأسرى فِدىً لهمُ وعِتْقُ
وللحُرِّيةِ الحمراءِ بابٌ بكلِّ يَدٍ مُضَرَّجَةٍ يُدَقُّ

«أحمد شوقي»

ويهتف الشعراء بالمقاومين:

سيروا على وضَحِ النهارِ فالحقُّ مِنْ نورٍ ونَارِ
تأبى البطولةُ أن ترى أبناءَها خلفَ السِّتَارِ

الحاطمون قيودَهم — الثائرون على الإسار
الناشرون قلوبَهمْ — فوقَ الأسنّة والشّفار
قد وحّدتهمْ فكرةٌ... — مُثلى على بُعْدِ المزار

«عبد الكريم الكرمي»

ويجيء الهتاف من بلبل تونس الخضراء:

إذا الشَّعبُ يوماً أراد الحياة — فلا بُدَّ أن يستجيبَ القَدَرْ
ولا بد للّيل أن ينجلي — ولا بد للقيد أن ينكسرْ
كذلك قالت لي الكائناتُ — وحدّثني روحُها المستَتِرْ
إذا ما طمحتَ إلى غايةٍ — ركبتَ المُنى ونسيتَ الحذرْ
ومَن لا يحبُّ صعودَ الجبالِ — يعشْ أبدَ الدهر بين الحُفَرْ
أباركُ في الناس أهلَ الطموحِ — ومَن يستلذُّ ركوبَ الخَطَرْ
هو الكونُ حَيٌّ يحبُّ الحياةَ — ويحتَقِرُ المَيْتَ مَهما كَبُرْ

من اللافت للانتباه هنا أن ضراوةَ الشعر المقاوم كانت متلهّبة مع تفاقم العدوان على الوطن العربي، وأن ضرام الكلمة المقاتلة كان متأجّجاً مع تكالبِ المطامع الاستعمارية، وشراسةِ الهجمةِ الجائرة على مطامع الأمة العربية في التحرر والوحدة، وقد وقف الشعراء في خَندق المجابهةِ، وعانقتْ قصائدُهم أسلحةَ المقاومة، ويرتفع النداء على كل جبهات الوطن من خندق في السودان:

- لتنتفضْ جثّةُ تاريخنا، ولينتصبْ تمثالُ أحقادنا... آن لهذا الفارسِ المنزوي... المتواري عن عيونِ السَّنا...

آن له أن يتحدَّى الفنا، فلتنْحَنِ الشمسُ لهاماتِنا، ولتخشَعِ الأرضُ لأصواتِنا، إنَّا سنكسوها بأفراحِنا كما كسوناها بأحزاننا... أجل فإنا قد أتى دورُنا... يا أمتي إنّا أتى دورُنا...

«محمد الفيتوري»

ويأتي الجواب من خندق آخر في فلسطين:

إنَّ طريقَ المجد صعبٌ عميقْ — فَشُقَّ للشعب ظلامَ الطَّريقْ
فبعضُهم من خوفِه لا يُطيقْ — وبعضهم في الذُّل أمسى غريقْ...

فانسُجْ لهم من عاصفاتِ الرياح روحاً وعِشْ للشَّعبِ، عِشْ للكفاح...


بدوي الجبل

وفي وجهِ برابرةِ الظلام، أعداءِ الحياة يتوحَّدُ صفُّ شعراء المقاومــة، وتتبدد الحـــدود المصطنعة، فـــي زمن الطاعون الأسود المكشـــر عن أنيابه، في زمن تُطْبِــق فيه القيودُ على الأحـــرار، وتُخنَقُ الكلمة، وتَشرع قوى العسف الاستعماري في استنزاف خيرات الوطن، وتُغمِد في قلبِ الجيّاش خِنجَرَ الغدر واللؤم الصهيوني، وتَسلُبُ تحـــت سَمعِ العالم وبصرِهِ وبتواطؤٍ خبيـــثٍ أقدسُ حرماتِه في فلسطين مهدِ الأنبياءِ وموئلِ الخيرِ والســـلام.. فقد مثّل اغتصــــابُ الوطن السليـــب أفدحَ كارثة في تاريخنا أوقدت مرجـــل الغضب، وانتفاضة الأحرار، وفي المقدمة الشعراء:

يا فلسطين هوىً مستعِرُ من رُبا الشام ونصرٌ وَولاء
وتحياتُ الرِّضا من دجلةٍ وسلامُ اللّه من غارِ حراء
أين من ثأرِكَ والثأرُ دمٌ خالدُ الفتحِ وأين الأمراء؟!
اليهودُ استأسدوا فيكَ فمن جَرَّأَ الضعفَ وأشلى الضعفاء
يا رُبا القدس وما أندى الرُّبا دَمُنا فيها ربيعٌ ونَماء
كلما جُندِلَ منّا بطلٌ زغردتْ في زحمةِ الهولِ النساء
جَلَّ هذا الدمُ أن يُرثى له عارُ سفّاكيه أولى بالرِّثاء

«بدوي الجبل»

يتفنـــن الغزاة الصهاينة في محاولات إذلالِ الشعب الصامـــد، ويستخدم العدو في القمعِ والقتلِ والتشريدِ كلَّ أساليبه الدنيئة، فلا يزيد ذلك كلُّه الأجيالَ إلا ثباتاً وصموداً:

للمسجدِ الأقصى المباركِ حولَه نظراتُ همٍّ، موجعٌ تحديقُها
لم تستكِنْ فيه النفوسُ وإنما سُدّت عليها في الحياة طريقُها
ضاقتْ سجونُ الأبرياء بأهلِها والظلمُ يأبى أن يفرِّجَ ضيقَها
صرختْ فلسطينُ الجريحةُ صرخةً تشكو ظُلامتَها فسالَ عقيقُها

هي شهقةٌ حملتْ مآسيَ أمةٍ بشَبَا الأَسِنَّةِ قد أُجيبَ شهيقُها
أيُرادُ منا أن نكونَ حجارةً صمَّاءَ ليس بشاعرٍ مسحوقُها
تتنكَّرُ الدنيا لمن قَعَدتْ به حَدَثانُها ويخونُه توفيقُها

«خير الدين الزركلي»

يحيي الشعراءُ أبطالَ المقاومة، لأنّهم المشاعل المتوقدة في آخر النفق، ويتحولُ الشعرُ على أيديهم إلى «كاميرا» تصوّرُ بطولةَ الرجال،واندفاعَهم لحمايةِ أسرار الوطن والموتِ في سبيله:

يحكونَ في بلادِنا... يحكونَ في شجنْ، عن صاحبي الذي مضى، وعاد في كَفنْ... كان اسمُه... لا تذكروا اسمَه... خلّوه في قلوبنا... لا تَدَعوا الكلمةَ تضيعُ في الهواءِ كالرماد، خلّوهُ جرحاً راعفاً لا يعرِفُ الضِّماد...

يحكون في بلادِنا، يحكون في شَجَن عن صاحبي الذي مضى وعاد في كفن

ما قالَ حين زغردتْ خطاهُ خلف البابِ لأمِّه الوَداع...

ما قال للأحبابِ... للأصحابِ: موعدُنا غداً، ولم يضَعْ رسالةً كعادةِ المسافرين، تقولُ إني عائدٌ... وتسكتُ الظنون... ولم يخطَّ كلمةً تضيءُ ليلَ أمهِ التي تخاطبُ السماءَ والأشياءْ... تقول: يا وسادة السريرِ... يا حقيبةَ الثيابْ... يا ليلُ... يا نجومُ يا إلهُ. يا سحابْ... أما رأيتُمْ شارداً... عيناه نجمتانْ... يداه سلّتانِ من ريحانْ، وصدرُهُ وسادةُ النجومِ والقمرْ، وشَعْرُهُ أرجوحةٌ للريحِ والزَّهَرْ... أما رأيتُمْ شارداً مسافراً لا يُحسِنُ السَّفَرْ... راح بلا زوادةٍ، مَن يُطعِمُ الفتى إن جاع في طريقه... مَن يرحمِ الغريبْ؟! قلبي عليهِ من غوائلِ الدروبْ... قلبي عليكَ يا فتى... يا ولداه، قولوا لها: يا ليلُ، يا نجومُ، يا دروبُ... يا سحابْ... قولوا لها: لن تحملي الجوابْ، فالجرحُ فوق الدمعِ... فوق الحزنِ والعذابْ... لن تحملي... لن تصبري كثيرا... لأنه، لأنه ماتَ ولم يزلْ صغيرا...

يحكونَ في بلادِنا عن صاحبي كثيرا.. حرائقُ الرصاص في وجْناتِه وصدرِه ووجهِه... لا تشرَحوا الأمورْ... أنا رأيتُ جرحَه..حدّقتُ في أبعادِه كثيرا... قلبي على أطفالنا... وكل أم تحضنُ السريرا... يا أصدقاءَ الراحلِ البعيدْ، لا تسألوا متى يعود.. لاتسألوا كثيرا...

يعرفُ شعراءُ المقاومةِ الأشاوس أنَّ المعركة طويلةٌ ومريرة، وأن الجبناء المتحالفين مع الأعداء يتخاذلون ويفرّون.ويتهاوَون أمام مطامعِهم الخسيسةِ، ولم تكنْ هذه أول مرة في تاريخنا:

سقطت غرناطةٌ للمرةِ الخمسينَ من أيدي العرب



سقطَ التاريخُ من أيدي العرب..

سقطتْ أعمدةُ الروح وأفخاذُ القبيله

سقطتْ كلُّ مواويلِ البطوله...

سقطتْ إشبيليه، سقطتْ أنطاكيه

سقطتْ حطينُ مِن غيرِ قتال

سقطتْ عموريه

سقطتْ مريمُ في أيدي الميلشياتْ...

فما من رجلٍ سماويٍّ ينقذُ الرمزَ السماويَّ، ولا ثمَّ رجولة..

«نزار قباني»

لم يعدْ في يدِنا أندلسٌ واحدةٌ نملكُها.. سرقوا الأبوابَ والحيطانَ، والزيتونَ والزيتَ وأحجارَ الشوارعْ... سرقوا عيسى بنَ مريم وهو ما زال رضيعاً... سرقوا ذاكرةَ الليمونِ والمِشمشِ والنعناعِ منّا، وقناديلَ الجوامع...

تركوا علبةَ سردينٍ بأيدينا... تُسمَّى غزةً... فندقاً يُدعى فلسطينَ بلا سقفٍ ولا أعمدةٍ، تركونا جسداً دون عظامٍ، ويداً دون أصابع...

لم يعد ثمةَ أطلالٌ لكي نبكي عليها... كيف تبكي أمةٌ أخذوا منها المدامع؟

بعد خمسين سنة، ما وجدنا وطناً نسكُنُه... إلا السرابْ... ليس صلحاً ذلك الصلح الذي أُدخلَ كالخنجرِ فينا.. إنه فعلُ اغتصاب...

ويفضح المقاومون الأحرارُ المؤامرةَ الدنيئَة، ويُعَرّون وجوهَ السماسرةِ الذين يسوّقون للاستسلام الذليلِ باسم السلام، ويهرولون إلى أحذيةِ الغاصبينَ بعبودية واستخذاء، ولكن:

ما تفيدُ الهرولةْ... ما تفيدُ الهرولةْ... عندما يبقى ضميرُ الشعب حيّاً كفتيل القنبلةْ... من تُرى يسألهمْ عن سلام الجبناءْ.. لا سلامَ القادرينَ الأقوياء... من تُرى يسألهم عن سلامِ البيعِ بالتقسيطِ والتأجيرِ بالتقسيط، والصفقاتِ والتجارِ والمستثمرينِ... من تُرى يسألهم عن سلامِ الميّتين... أسكَتوا الشارعَ واغتالوا جميعَ الأسئله...

وتزوّجنا بلا حبٍ، من الأنثى التي ذاتَ يوم أكلتْ أولادَنا.. مضغتْ أكبادَنا وأخذناها إلى شهرِ العسل، وسكِرْنا ورقَصنا، واستعَدْنا كلَّ ما نحفظُ من شعرِ الغزلْ، ثم أنجبنا لسوءِ الحظ... أولاداً معاقينَ لهم شكلُ الضَّفادع، وتشرَّدنا على أرصفةِ الحزن، فلا من بلدٍ نحضُنُه أو مِن ولد...

كان نصف المهرِ بالدولارِ... كان الخاتَم الماسيُّ بالدولار، والكعكةُ كانت هِبةً من أمريكا، وغطاءُ العرسِ والأزهارُ والشمعُ وموسيقا المارينـز، كلُّها صُنعت في أمريكا... وانتهى العرسُ ولم تحضَرْ فلسطينُ الفرَح.. بل رأت صورتَها مبثوثةً عبر كلِ الأقنية، ورأت دمعتَها تعبرُ أمواجَ المحيط، نحو شيكاغو وجيرسي ومَيامي، وهي مثلُ الطائرِ المذبوحِ تصرخْ: ليس هـذا العرسُ عُرسي... ليس هذا الثوبُ ثوبي، ليس هذا العارُ عاري... أبداً يا أمريكا... أبداً يا أمريكا... أبداً يا أمريكا...

ظـل الشعرُ العربيُ سلاحَ الأمة في مواجهتها الصّلبة، وظلتِ المقاومةُ تجدُ فيه الحِضنَ والملاذَ... وتابع الشعراءُ العربُ مساندة المجاهدينِ في ميادين الشرف، وحملوا الرايةَ جيلاً بعد جيل، ومسيرة بعد أخرى... ومن المثير للإعجاب والدهشة أن جُلَّ هؤلاء الشعراء كان مستشرفاً بشكل أو بآخر لانتصاراتِ الأمة، ومتنبّئاً بالأحداث الآتية.

فمن ذا ينكر أن نزار قباني لم يكن معنا ونحن في أتون معركة غزة في الأسابيع الأخيرة، فراح يردد:

«يا تلاميذَ غزّةٍ علّمونا بعضَ ما عندكم فنحنُ نسينا

علّمونا بأن نكونَ رجالاً فلدينا الرجالُ صاروا عجينا

علّمونا كيفَ الحجارةُ تغدو بين أيدي الأطفالِ ماساً ثميناً

كيف تغدو درّاجة الطفلِ لغماً وشريطُ الحريرِ يغدو كمينا

كيف مصّاصةُ الحليبِ إذا ما اعتقلوها تحوّلت سكّينا

■■■

يا تلاميذَ غزةٍ لا تبالوا بإذاعاتنا ولا تسمعونا

اضربوا اضربوا بكل قُواكم، واحزُموا أمرَكم ولا تسألونا

نحنُ أهل الحسابِ والجمعِ والطرحِ فخوضوا حروبكم واتركونا

إننا الهاربون من خدمةِ الجيش، فهاتوا حبالَكم واشنقونا

نحن موتى لا يملكونَ ضريحاً، ويَتامى لا يملكون عيونا

قد لزِمْنا جُحورَنا وطلبنا منكمُ أن تقاتلوا التِّنِّينا

قد صَغُرنا أمامَكم ألفَ قرنٍ، وكبرتم خلال شهرٍ قرونا

■■■

يا تلاميذَ غزةٍ لا تعودوا لكتاباتِنا ولا تقرؤونا

نحنُ آباؤكم فلا تشبهونا، نحن أصنامُكم فلا تعبدُونا

نتعاطى القاتَ السياسيَّ والقمعَ ونبني مقابراً وسجونا

حرِّرونا من عقدة الخوف فينا، واطردوا من رؤوسنا الأفيونا

علِّمونا فنَّ التشبث بالأرضِ ولا تتركوا المسيحَ حزينا

يا أحباءَنا الصغارَ سلاماً جعلَ الله يومَكم ياسمينا

من شقوقِ الأرضِ الخرابِ طَلَعتُم وزرَعتُم جراحَنا نِسرينا

هذه ثورةُ الدفاترِ والحبرِ فكونوا على الشفاهِ لُحونا

أمطرونا بطولةً وشموخاً، واغسلونا من قُبحِنا اغسلونا

إنَّ هذا العصرَ اليهوديَّ وهمٌ سوف ينهارُ لو ملَكنا اليقينا

يا مجانينَ غزةٍ ألفَ أهلاً بالمجانينِ إنْ همُ حرَّرونا

إن عصرَ العقلِ السياسي ولّى من زمانٍ فعلِّمُونا الجُنونا

ولكن هل انتهت الحكاية؟ وهل أفلح المخططون والمشاركون في المؤامرة؟...

أبــداً... أبداً وانظروا من حولكم... إن رايات الكرامة مــا تزال خفاقة على جنوب لبنان الصخــرة الصلبة التي تمرغت عليها جباه الغزاة... ولم تزل جبهة الحق شامخة في الجولان وفــي سهول وجبال سورية... وما يزال درس البطولة وضَّاء الصفحة في غزة الرجال، وأقدام المجاهدين تدوس الصهاينة الجبناء وتعلّم معاني الصمود والعنفوان...

هل انتهت الحكاية؟... أبداً أبداً. ولكن بقي أن نكتب نحن صفحة الختام...

علينا ألا يكون حديثُ المقاومة عابراً، فالمقاومة ليست ردةَ فعلٍ آنية تتأجج لمدة محدّدةٍ ثــم يخمَدُ أوارها، وليست لافتــات متدفقة بالحماسة تُرفع أياماً ثم تُطــوى وتُركنُ في زوايا النسيــان... وليســت المقاومة مشهداً عابراً تفرضــه على عيوننا وأسماعِنــا أخبارُ الكارثة الأليمة، وتذكيها صورُ الفاجعة الإنسانية، ثم نخلُدُ إلى النوم وتكرار أناشيدِ النصرِ وكأنّ شيئاً لم يكن...

نحن أمام عدو همجي متربّص بنا وبأجيالنا القادمة، متربّص بالغدر وآلةِ الدمار الجهنمية ومستندٍ إلى أنظمة استعمارية حاقدةٍ تمدّه بالعدة والدم والمال، وهو يترقّبُ الفرصةَ لمعاودة

الكــرّة... فلا بد أن تكون يقظتُنا دائمة، واستنفارُنا متواصلاً.. لا بد أن يبقى نبض المقاومة متأججــاً في الصدور، وفعلُ المقاومةِ مستمراً بلا هــوادة، ودرساً نلقّنه لأطفالنا في المهد، ولفتياننــا في المدارســ، ولشبابنا في ميادين الوطن... ويبقى لــكل فرد في ساحات الوطن بأسره: عملاً جدّياً وتنظيماً وإعداداً... اليوم لا غداً...

المعركة الفاصلة آتية لا ريب فيها، نكون أولا نكون...

ولــن ينفَعنا بعدها- لا قــدّرَ الله- أن نقول: أُكِلتُ يوم أُكل الثــورُ الأبيض... ولات ساعةَ مندَم!

المصادر

(١)- د.حسن حميد، شعر المقاومة... اتحاد الكتّاب العرب في دمشق، ٢٠٠٥م.

(٢)- خير الدين شمسي باشا، ديوان الشعر العربي، دار الفكر في دمشق، ٢٠٠٤م.

(٣)- د.سامي الدهان، شعراء الشام، دار الفارابي في حلب، ١٩٩٥م.

(٤)- مجموعة دواوين نزار قباني، منشورات نزار قباني، بيروت، ٢٠٠٨م.

(٥)- عبد الغني العطري، عبقريات وأعلام، دار البشائر في دمشق، ٢٠٠٠م.

علم النفس العصبي

أسعد طرابية

الدماغ في العصور القديمة

نستدل من الرسوم في الكهوف قديماً على وعي العلاقة بين الدماغ والسلوك، إذ وجد كثير من الجماجم فيها ثقب. وهذا دليل على محاولة إزالة الضغط الذي يكون ناتجاً عن تورم الدماغ.

يقول هيبوقراط: «أعتقد أن الدماغ يسيطر على الحواس والحركات جميعها، وكذلك يسيطر على الضحك والألم والقلق، حتى الصرع له أساس عضوي وليس مَسّاً شيطانيّاً». وقد قدَّم إرشادات كتابية لإحداث ثقب في الدماغ في الجهة المقابلة لمركز النَّوبَة.

اقترح أفلاطون أن للروح ثلاثة أجزاء هي الشهية والمحاكمة العقلية والمزاج، وأن الصحة تعود للتناغم بين الجسم والعقل. كما اعتقد أرسطو خاطئاً أن القلب هو مصدر العمليات العقلية كلها، وبسبب عدم وجود الدم في الدماغ فإنّه يشكل مبرّداً للدم الآتي من القلب لذلك يكون الدماغ مركز الانفعالات والحب.

كانت المدرسة الإسكندرية في القرنين الرابع والخامس قبل الميلاد مركزاً للعلماء الذين عملوا في الفيزيولوجيا والتشريح. وتشير المخطوطات إلى أنهم تمكنوا من التمييز بين الخلايا العصبية الحسية والحركية وأن الأعصاب تتصل بالجهاز العصبي المركزي. ولكنهم أخطؤوا عندما اعتقدوا بأن بطينات الدماغ تسيطر على العمليات العقلية والحركة.

أحــدث جالين تقدماً في تشريح الدماغ، حدد كثيراً من مكونات الدماغ الأساسية ووصف التغيرات السلوكية التي تنتج عن إصابة الدماغ إلا أنه أخطأ عندما قال: إن العمليات العقلية تتمركز فـي بطينات الدماغ. افترض رينيـه ديكارت أن العقل والجسـم منفصلان ولكنهما يتداخلان مع بعضهما بعضاً في الغدة الصنوبرية وهي المسؤولة عن العمليات العقلية.

فراسة الدماغ

اعتقـد **جال** أن الأجزاء المختلفة من القشـرة الدماغية لها وظائف مختلفة أو ما يسمى نظرية التمركز. لاحـظ من خلال خبرته أن الطلاب ذوي الذاكرة الجيدة لديهم عيون كبيرة وبارزة، وأن تطور منطقة الذاكرة خلف العينين هو وراء الكبر والبروز. كما أن اللغة تتمركز في الفص الأمامي. إن إسهامات جال كانت واضحة إلا أن نظرية فراسة الدماغ كانت خاطئة. ثم جاء **بيير فلورنس** وهو تجريبي فرنسي أسهم في اختفاء نظرية الفراسة. فقد قام أسلوبه على إزالة جزء صغير من القشرة الدماغية ومن ثم ملاحظة سلوك الكائن الحي، وكذلك ملاحظة شفائه، فوجد بعد إزالة أجزاء من القشرة الدماغية لدى الحيوانات الخاضعة للتجربة فشلها فـي الأكل والشرب ولكن مع مرور الوقت شفيـت واستعادت وظائفها وكأنها طبيعية. وخلص فلورنسـ إلى نتيجة مفادها بأنه لا يوجد تمركز للوظائف في القشرة الدماغية. أيّد **بيولاند** وجهـة نظر **جال** فـي أن اللغة تتمركز في الفص الأمامـي. وأن الكتابة والرسم والتلوين تتم باليد اليمنى ويُسَيْطَر عليها من النصف الأيسر من الدماغ. ثم جاء **داكسن** وأكد أن اضطرابات اللغة دائماً ترتبط بإصابة في النصف الأيسر من الدماغ.

قـدّم **بـول بروكا** مريضاً فَقَدَ القدرة على الـكلام وكان يقول Tan فحسب، ثم سمي فيما بعد Tan.

وكان يعانـي مـن شلل في الجزء الأيمـن من جسمه، وفيما عدا ذلك فهـو يبدو طبيعياً. وعندما أجري تشريح لدماغ Tan عند وفاته تبين أن التلف كان في الفص الأمامي الأيسر. ويعـود الفضل لبروكا فـي وصف الحبسة (Aphasia) والتي تعني عـدم القدرة على الكلام علـى الرغم من أن جهاز النطق سليم والفهم سليم. ومن هنا كانت البداية للقول بأن للنصف الأيسـر وظائف تختلف عن وظائف النصف الأيمن. في عام (١٨٨٠م) وتقديراً لأعمال بروكا سميت المنطقة الداخلية الخاصة باللغة باسمه، وهي تقع في الفص الأمامي الأيسر، وسميت الأعراض الناتجة عن التلف في هذه المنطقة بحبسة بروكا.

في عام (١٩٠٤م) انتقد **كارل فيرنك** وجهة نظر بروكا إذ توصل إلى تحديد أكثر من منطقة في الدماغ مسؤولة عن اللغة. وقد قدّم وصفاً مفصلاً للحالات المرتبطة بالتلف في الفص الصدغي وسميت حبسة فيرنكا. وقد وصف أربع خصائص لتلك الحبسة:

١- يكون التلف في التلفيف الأول من الفص الصدغي الأيسر المعروف بمنطقة فيرنكا.

٢- لا يحدث شلل في الجهة المقابلة من الجسم.

٣- يتكلم المرضى بطلاقة ولكنهم مشتتون وكلامهم من دون معنى، لذلك تسمى الحبسة ذات الطلاقة بعكس حبسة بروكا التي تسمى حبسة غير ذات طلاقة.

٤- يستطيع بعض المرضى السمع إلا أنّهم لا يستطيعون فهم أو إعادة ما يقال لهم.

وضع فيرنك نموذجاً يوضّح تنظيم اللغة في النصف الأيسر من الدماغ. ويقول النموذج إنَّ انطباعات أصوات الأشياء تخزّن في منطقة فيرنكا ثم ترسل عبر ممر لمنطقة بروكا حيث التمثيلات للحركات الصوتية. فإذا حدث تلف في الفص الصدغي فإنَّ حركة الأصوات الموجودة في منطقة بروكا لا تتأثر، أي يستطيع لفظ الكلمات ولكن لا يكون لها معنى. أي أن التلف في منطقة بروكا يؤدي إلى فقدان القدرة على الكلام ولا يؤثر على عملية فهم الكلام وإنما على إنتاجه.

استطاع **ديجيرين** عام (١٩٨٢م) وصف حالة فقدان القدرة على القراءة Alexia والذي ينتج عن فصل المنطقة البصرية عن منطقة فيرنكا. واستطاع تلميذ فيرنك **ليبمان** من وصف العمه الحركي Aprexia وهو عدم القدرة على عمل سلسلة من الحركات ناتج عن فصل المناطق الحركية عن المناطق الحسية في الدماغ.

الدراسات الإليكترو فسيولوجية

استخدم **فرتش وهزق** أسلوباً لإثارة الدماغ الكهربائي عن طريق أقطاب كهربائية توضع على سطح القشرة الدماغية أو داخلها ومن ثم إيصال تيار كهربائي بسيط.

استطاع هزق في البداية إحداث حركة في العين عن طريق إثارة الفص الصدغي. ولاحظ أن إثارة القشرة الأمامية تؤدي إلى حدوث حركات في الجهة المقابلة من الجسم. أما إثارة القشرة الخلفية فلا تؤدي إلى حدوث حركة. إن إثارة منطقة محصورة في

القشــرة الأماميــة تؤدي إلى حدوث حركــة في أجزاء محدودة مــن الجسم مثل الرقبة والأطراف العلوية. يبدو أن نتائج فرتش وهزق لا تتفق مع ما قاله **فلورنس** حيث قال: إنه لا يمكــن إثارة القشرة الدماغية وإنّه لا دور لها في الحركة وإنَّ الوظائف غير متمركزة. ولكن **بارتلو** قام بعدد من التجارب على حيوانات مختلفة أيدت ما توصل له فرتش وهزق، وحاليــاً تعدُّ إثــارة الدماغ واحدة من الوسائل المستخدمة فــي جراحة الدماغ لأغراض مختلفة.

إنَّ دراسات **جولتز** (١٩٠٢- ١٩٣٤م) التي أجراها على الكلاب لم تؤيد وجهة نظر فرتش وهــزق فيما يتعلق بالتمركز، حيث وجــد أن إزالة جزء معين من القشــرة الدماغية لا ينهي وظيفة معينة كلياً لكنه يقلل منها.

أوجــد **جاكسون** عالم الأعصاب الإنكليزي مفهوم التنظيم الهرمي لوظائف الدماغ، وأن كل مستــوى أعلى من هذه الطبقــات يسيطر على سلوك أكثر تعقيداً. وأن الجهاز العصبي يتكــون من ثلاثة مستويات هـــي النخاع الشوكي وجذع الدماغ والقشــرة الأمامية. استعار جاكســون مفهوم التنظيــم الهرمي من سبنسر الــذي قال: إن الدمــاغ يتطور في مراحل متتابعة، وكل مرحلة تهيئ الفرد ليمارس سلوكيات جديدة. وقد اقترح جاكسون أن الأمراض والإصابات التي تؤثر على المستوى الأعلى تؤدي إلى تدمير وخراب ولا يبقى إلا السلوكيات البسيطة غير المطورة. اختبر جاكسون أفكاره على كلاب سليمة تستطيع المشي والتكيف مــع الحرارة، وأحدث لها تلفاً في المستوى الأدنى ولاحــظ الآتي: إذا لم يقدّم لها الطعام ربمــا تفشل وتموت جوعــاً لأنها لا تستطيع المشي، كما أنهــا لا تستطيع أن تغادر المكان البارد، أو الحار إلى مكان معتدل كما تفعل الكلاب غير المصابة. فالكلاب السليمة قادرة على ضبط درجة حرارة أجسامها عن طريق الارتجاف في حالة البرد، أو اللهاث في حالة ارتفاع درجة حرارتها. استطاع جاكسون التفريق بين القشرة المسؤولة عن تنظيم سلوكيات هادفــة ومناطق دماغية ذات مستوى أدنى لها علاقــة بدعم مكونات السلوك البدائية. ثم طبــق مفهوم الهرم الوظيفي على اللغة والحبسة، ولاحظ أن كل جزء من الدماغ يسهم في اللغــة، فاللغة ليست متمركزة. إن النصف غير اللغــوي لا يسهم في اللغة ولكنه يسهم في التنظيم المكاني وفــي حال التلف تصبح هناك صعوبة في إدراك العلاقات المكانية ومن ثمَّ فقر في اللغة التي تستخدم المفاهيم المكانية.

فرضية النيورون أو الخلية العصبية

أثبت **شوان** أن الخلية العصبية هي الأساس في تركيب الجهاز العصبي. وقد تمّ تمييز مكونات الخلية العصبية عن طريق الصبغيات فبعضها يصبغ جسم الخلية وبعضها يصبغ النواة وبعضها يصبغ الخلايا العصبية المتصلة بجسم الخلية. قام **جولجي** عام (١٨٧٣م) بنقع نسيج عضلي بمادة نترات الفضة وتمكن من مشاهدة الخلية العصبية.

كيف يعمل الدماغ

إذا كان الدماغ شبكة من الألياف العصبية المترابطة، فهذا يعني أن التغييرات في جزء سوف تنتقل إلى باقي الأجزاء. أما إذا كان الدماغ شبكة من الوحدات المنفصلة فهذا يعني أن كل خلية تعمل بشكل مستقل. توصل **ساجال** في دراساته عن أدمغة صغار الدجاج إلى أن الخلية العصبية بناء مستقل وقد تقاسم جائزة نوبل عام (١٩٠٦م) مع جولجي. وقد أُثبتت نظرية النيورون باستخدام المجهر الإلكتروني في القرن العشرين. ولكن السؤال الجدير بالاهتمام كيف تؤثر النيورونات على بعضها. فحص العالم الإنكليزي **شيرنغتون** كيفية اتصال الأعصاب بالعضلات واقترح أن الاتصال يكون عبر المشابك حيث تُفرَز مادة كيمائية تؤثر على الخلية الأخرى.

في عام (١٩٤٩م) افترض عالم النفس الكندي **دونالد هب** أن الخلايا العصبية وبسبب إثارتها، إما أن تكون وصلات عصبية جديدة، أو تقوي الوصلات الموجودة فيها وهذا ما يشكل أساس الذاكرة.

تطورت جراحة الدماغ مع تطور عمليات تطهير الجروح والتخدير ومبادئ تمركز الوظائف في الدماغ. وفي عام (١٨٨٠م) أُجري عدد من العمليات الناجحة لمعالجة الأورام والصداع وخراج الدماغ. إن تطور التخدير الموضعي وأساليب تثبيت الرأس بوضع ثابت وتطور التخطيط الكهربائي EEG والتصوير الغازي للدماغ، قد أسهم في تحديد المنطقة التي فيها خلل وظيفي بدقة أكبر قبل أن تبدأ الجراحة.

إنَّ إزالة جزء معين من الدماغ، أو إحداث تلف فيه، أو تحديد مكان الأذية أو استعمال الإثارة الكهربائية للأنسجة المحيطة بالنسيج التالف، أو استعمال الجراحة لفصل النصف الأيمن عن الأيسر، أو فصل منطقتين في النصف نفسه من الدماغ قد وفر معلومات ذات قيمة وأسهم في فهم العلاقة بين الدماغ والسلوك.

الفرضية العصبية neuron hypothesis

توجد فرضيتان عصبيتان لكل منهما دورها في تطوير علم النفس العصبي وتحاولان تفسير عمل الجهاز العصبي:

الأولى فرضية الخلية العصبية وتنص على أنَّ الجهاز العصبي يتكون من خلايا تتفاعل معاً ولكنها ليست متصلة فيزيقياً. فالخلايا العصبية قد تكون متباعدة فيما بينها تشريحياً أو مكانياً، ولكنها تشارك في القيام بوظيفة محددة، كما أن إصابة أي منطقة من هذه الخلايا تؤثر أيضاً على أداء هذه الوظيفة. أما **الفرضية الثانية** فتقول: إنَّ الجهاز العصبي شبكة من الأعصاب، وهو مكون من ألياف مترابطة تعمل كوحدة واحدة.

النشأة الحديثة لعلم النفس

يعد **جون جاكسون** (١٨٣٥- ١٩١١م) أوّل من وضع الأساس الحديث لعلم النفس العصبي وكتب أكثر من (٣٠٠) مؤلفاً وبحثاً، ومع ذلك فإنَّ علم النفس العصبي بدأ في الظهور عام (١٩٤٩م)، وتعود أسباب تأخر هذا العلم إلى ما يأتي:

١- إن علماء الأعصاب في عشرينيات القرن الماضي - مثل هنري هيد - رفضوا النظرية الكلاسيكية التي وضعها بروكا وفيرينك، وعدّوا أن محاولتهما لربط الوظيفة بمكان تشريحي معين في المخ هو تكرار لنموذج فراسة الدماغ.

٢- عطّلت الحربان العالميتان الأولى والثانية التطور العلمي وانعكس ذلك على النواحي التشريحية للمخ وعلاقتها بالسلوك.

٣- الباحثون في علم النفس العصبي عادة ما كانوا يبحثون عن جذورهم في الفلسفة بدلاً من البيولوجيا، وأدى ذلك إلى قلة اهتمامهم بالفسيولوجيا والتشريح.

أهمية دراسة علم النفس العصبي

ظهر علم النفس العصبي نتيجة لزيادة الإصابات المخية في الحرب العالمية الثانية، كضرورة لتقييم الآثار السلوكية الناتجة عن هذه الإصابات. فإذا كان هذا العلم مهتماً بدراسة التغيرات السلوكية الناجمة عن إصابة المخ فإن دراسة تحديد موضع الإصابة المخية تعد مسألة في غاية الأهمية. وكما هو معروف فإن لكل منطقة مخية وظيفة معينة وهذه الوظائف النوعية هي لب دراسة علم النفس العصبي. ويعني هذا أن تحديد التغيرات السلوكية يتطلب تحديد موضع

الإصابة المخية العضوية، كما أنه يتطلب تحديد مساحة هذه الإصابة، وعلى الرغم من زيادة تطور التكنولوجيا في وسائل التشخيص بدءاً من الأشعة العادية وانتهاءً بالرنين المغناطيسي، سواءٌ كان تصويــراً تشريحياً أم وظيفياً، ومروراً بالأشعة المقطعية ورسام المخ وغيرها، وعلى الرغم من أن هذه الوسائل فعالة في تحديد موضع الإصابة؛ إلا أنها لا تعمل جميعها بالدرجة نفسها من الدقة، بــل إن بعضها قد يظهر اضطرابات شاذة -تظهر في رســم المخ أو الأشعة- على الرغم من عدم وجــود إصابة مخية حقيقية. بالإضافة إلى ذلك فإن بعض هذه الوسائل قد يكون مؤذياً أو يعرِّض المريضــ لبعض المخاطر. فالبَزْل الشوكــي **spinal puncture** مثلاً والذي يتم من خلاله سحب كميــة بسيطة من السائل النخاعي من خلال فقرات العمود الفقري في المنطقة القطنية لدراسة تركيب هذا السائل، قد يكون مؤذياً إلى حد إحداث ضعف عضلي في الساقين.

مستقبل علم النفس العصبي

إذا كان بعضهــم يرى أن مستقبل هذا العلم فــي انهيار نتيجة تسارع التطور التقني الذي يساعد على تحديد طبيعــة الإصابات ومواقعها، فإنَّ الأمر على عكس ذلك، فالتطور التقني فــي أدوات التشخيصــ يساعد على زيادة دور هذا العلم ويساعــد على تحديد أدق للحالات المرضيــة ثم القدرة علــى التنبؤ بالاضطرابــات. وهكذا يستطيع الطبيــب المختص وضع الخطة العلاجية التأهيلية المناسبة. وبناءً على ذلك يجب وضع البرامج التعليمية والميدانية والتدريبيــة لعلم النفس العصبي التــي تتناسب مع التغيرات التي تَحدُث حولنا في العالم من حيث دقة التخصص ومتطلباته.

الهوامش

(١)- الباحــة الترابطية الجدارية القفوية الصدغيــة: تعمل على إدراك معاني السيالات القادمة من الباحات الحسية المحيطة بها، فيها باحة فيرنكا المسؤولة عن الإدراك اللغوي.

(٢)-الباحــة الترابطيــة أمام الجبهية: تعمل مــع القشرة المحركة الأولية لإنجاز أنمــاط معقدة ومتتالية من الحــركات الضرورية لاستحداث الأفكار المجردة والمحاكمة العقلية، وفيها باحة بروكا التي تؤمن الدارة العصبية لتشكيل الكلمة وتعمل بترابط وثيق مع باحة فيرنكا.

(٣)- باحة الترابط الحافية: توجد في القطب الأمامي للفص الصدغي والأجزاء البطنية للفصين الجبهيين، وهي ذات علاقة بالسلوك والانفعالات.

(٤)- المخ: أكبر الأقسام حجماً، يُقسم طولياً بشق أمامي خلفي إلى نصفي كرة مخية، تتوضع المادة البيضاء في داخل المخ وتحاط بقشرة سنجابية تتفاوت ثخانتها بين (١,٥- ٤,٥). يصل بين نصفي الكرة جسران من مادة بيضاء هما الجسم الثفني في قاع الشق الأمامي الخلفي وتحته مثلث المخ. وتُقسم القشرة المخية في كل نصف كرة مخية بوساطة ثلاثة شقوق هي: شق رولاندو (ثلم مركزي)، شق سلفيوس (الوحشي)، الشق القائم (الثلم الجداري الخلفي)، والشق يكون عميقاً أما الثلم فيكون سطحياً.

(٥)- يحمي الدماغ والنخاع الشوكي، عظام القحف والعمود الفقري، السحايا وهي ثلاثة أغشية: الأم الجافية والغشاء العنكبوتي والأم الحنون، السائل الدماغي الشوكي، الحاجز الدماغي.

(٦)- الأم الجافية: غشاء خارجي أكثر ثخانة ومقاومة؛ يلتصق بالسطح الداخلي للتجاويف العظمية القحفية والفقرية.

(٧)- الغشاء العنكبوتي: تحت الأم الجافية وهو غشاء ناعم إسفنجي.

(٨)- الأم الحنون: تتصل بالدماغ والنخاع الشوكي، وهي غشاء رقيق يلتصق بقوة بالمراكز العصبية، غني بالأوعية الدموية، مُغَذٍّ للمراكز العصبية.

(٩)- السائل الدماغي الشوكي: سائل شفاف مائي متجدد يحوي مواد غذائية مستخلصة من الدم مثل سكر العنب والأملاح المعدنية والبروتين، يوجد الخارجي منه في الحيز تحت العنكبوتي بين الغشاء العنكبوتي والأم الحنون، والداخلي منه في البطينات وقناة السيساء، وهو يحمي الدماغ والنخاع الشوكي من الصدمات.

(١٠)- الحاجز الدماغي: ينظم البيئة الداخلية لخلايا الدماغ ويمنع وصول المواد الخطرة التي قد تأتي مع الدم إلى الدماغ.

المراجع

(١)- محمد عبد الرحمن الشقيرات، مقدمة في علم النفس العصبي، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٥م.

(٢)- جامعة الإمارات العربية، علم النفس العصبي، ط١، ٢٠٠١م، ملف pdf.

(٣)- سامي مراد، علم النسج، جامعة دمشق، ١٩٩١م.

(٤)- أبو خرمة دياب وغيرهم، علم البيولوجيا الجزء الثاني، المركز العربي للتعريب، دمشق، ١٩٩٧م.

(٥)- مجلة العلوم، ٣/٤ – ٢٠٠٥م.

(٦)- You tube.

(٧)- مقالات من الإنترنت.

الاقتصاد وعلم النفس

ناجح خضر الحمود

يعدّ علم الاقتصاد من أهم العلوم الإنسانية لالتصاقه بتفاصيل الحياة البشرية وبمجمل النشاط البشري من الولادة وحتى الموت، وبسبب هذا الارتباط الكبير بين الاقتصاد والحياة البشرية لا بد من وجود تأثيرات كبيرة على البنية النفسية للأفراد، والجماعات مرتبطة بشكل كامل بطبيعة النشاط الاقتصادي الذي يمارسه المجموع العام للمجتمع بدرجة معينة والمجموعات المتفرعة عن التجمع الكلي بدرجة أخرى والأفراد بدرجة أخرى.

إذن لا بد من السؤال الآتي: ما هي طبيعة العلاقة بين هذين العلمين؟

وقبل الإجابة عن هذا السؤال لا بد من الإجابة عن جملة من الأسئلة المتعلقة بالاقتصاد كعلم من ناحية وبعلم النفس من ناحية أخرى، ومن ثم البحث في العلاقة التي تربط بينهما.

- ما هو الاقتصاد كعلم؟

بداية لا بد من تعريف علم الاقتصاد:

علم الاقتصاد: هو العلم الذي يدرس النشاط البشري ضمن الإمكانات المادية والبشرية الموجودة في كل مجتمع، وكيفية استثمارها، وتوظيفها بالشكل الذي يحقق احتياجات المجتمع بالبقاء والنمو.

ومــن خلال هذا التعريف يتبين لنا مدى شمولية هــذا العلم، ودخوله في تفاصيل الحياة البشرية المادية.

فما هي المستويات المادية أو الإمكانات المادية؟

وما هي المستويات البشرية أو الطاقات البشرية؟

أولاً:

الإمكانــات الماديــة: وهي تتضمن الثروات جميعها الموجــودة في الأرض والمجتمع من زراعة وصناعة وتجارة وثروات باطنية وطبيعية وخدمات.

ثانياً:

الطاقات البشرية: وتشمل القوى العاملة البشرية جميعها في التخصصات والأعمال كافة التي تقوم بها والمستوى التقني أو العلمي لهذه الطاقات البشرية.

إذن علاقة الإنسان مع الطبيعة المادية المحيطة به من جهة، وعلاقته مع أبناء جنسه من جهة أخرى، وهذه العلاقــة المزدوجة تفرض حالات من التداخل بين المادي والمعنوي ومن ثمَّ يؤثر كليهما في الآخر ولكن ما الجوهر المحرك الأساس في الفعل البشري؟

هل هو تأثير المادة التي يتعامل معها أم قوانين حركة هذه المادة؟

وهل هو تأثير الفعل البشري أم المنظومة الفكرية للبشر؟

وهل هناك تناقض ما بين المنظومة الفكرية للبشر والسلوك البشري؟

وقبل الإجابة عن هذه الأسئلة ضمن سياق الموضوع لا بد أن نلقي نظرة على علم النفس:

علـم النفس: وهــو العلم الذي يدرس جملــة الدوافع والانفعــالات البشرية الناتجة عن التأثيرات المادية والفكرية على الأفراد والجماعات.

ويتبيــن لنا من هذا التعريف أن النفس البشرية هي قوة فاعلة ومنفعلة بكل ما يحيط بها وبما هو متضمن في جوهرها.

ولأن النفس مرتبطة بالعضوية الحية وحاجات هذه العضوية من جهة، وبمجمل ما يحيط هــذه العضويــة من قوى مادية وطبيعية هي مصدر بقائها من جهة ثانية، فهي لا بد أن تكون الناتج الفعلي لتأثيرات هذه القوى، والحياة الاقتصادية تأخذ المساحة الكبرى زمنياً ومكانياً للحياة العضوية للكائن البشري.

وهكذا يمكننا أن نوضح الآثار النفسية المتعددة والمختلفة للجماعات البشرية حسب نشاطاتها الاقتصادية عند تقسيمها إلى شرائح اجتماعية إذ تختص كل شريحة منها بتنفيذ نموذج محدد من النشاط الاقتصادي؛ الذي يترك آثاره الواضحة على البنى النفسية لهذه الشريحة بما نجده مختلفاً عند شريحة أخرى تمارس نموذجاً آخر من النشاط الاقتصادي.

كما أن الملكيات المادية هي ملكيات متحولة ومتبدلة بشكل مستمر بقوة قانون التحول للعضوية البشرية من جهة وقانون تبدل الأدوار ما بين الشرائح المجتمعية من جهة أخرى. فهي ما بين تفكيك وتركيب وخمود وصعود لأنها تخضع لقانون الحاجة الاستهلاكية إلا أنه هنا يعنينا بشكل أساسي التقسيم الأولي للنشاط الاقتصادي البشري وهو:

أولاً- النشاط الزراعي

ويقسم هذا النشاط إلى الآتي:

أ- الزراعة غير المروية.

ب- الزراعة المروية.

كما يقسم من جانب آخر إلى:

أ- زراعة بدائية.

ب- زراعة متطورة/حديثة.

كما يقسم أيضاً إلى:

١- أملاك خاصة.

٢- أملاك عامة.

ويعدّ العمل الزراعي من أقدم النشاطات الاقتصادية للبشرية وهي تمثل العلاقة المباشرة بين الإنسان والطبيعة، ومحاولة استغلال الإمكانات الطبيعية لتحقيق الاحتياجات البشرية، ولأن الطبيعة ليست خاضعة للرغبات البشرية بشكل مباشر وسهل وواضح فلذا تأخذ العلاقة بينهما شكل صراع وخوف، ومن ثمَّ شكل سعي حثيث لإخضاع قوى الطبيعة بغاية تحقيق أفضل ما يمكن من نتائج للجهد البشري المبذول فيها.

إذن، تحكم علاقة الإنسان بالطبيعة مشاعر الخوف من جهة وإرادة السعي للسيطرة على الطبيعة من جهة أخرى، وهذا ما يترك أثره على البنية النفسية للجماعات والأفراد العاملين

في هذا القطـــاع، وهي آثار متباينة لتباين طبيعة العلاقة التـــي تفرضها التجمعات البشرية كطرق وتجارب سلوكيـــة عملية تحكم هذه العلاقة. فصاحب الملكية الصغيرة وغير المروية ليـــس كصاحب الملكية الكبيرة غيـــر المروية، وأيضاً ليس كصاحـــب الملكية المروية سواء الكبيـــرة أم الصغيرة. وصاحب الملكية ليس كالعامل المأجـــور وليس أيضاً كالفرد الموجود ضمن جماعة لها ملكية مشتركة سواء أكانت مروية أم غير مروية من الناحية النفسية.

ومن هنا يمكننا تفصيل التقسيمات السابقة على الشكل الآتي:

أ - الملكية الفردية غير المروية.

ب- الملكية الفردية المروية.

ج - الملكية الجماعية غير المروية.

ويمكن تقسيمها إلى مأجورة وغير مأجورة.

د - الملكية الجماعية المروية.

ويمكن تقسيمها إلى مأجورة وغير مأجورة.

ولكل مـــن هذه الشرائح بنيتها النفسية والأخلاقية المختلفـــة بشكل ما أو بِدرجة ما عن الأخـــرى؛ التي غالباً ما تحددها طبيعة العمـــل الذي تمارسه بصفته قوة وضرورة ولا بد إذن مـــن إيجاد الوسائـــل المناسبة لتأدية هذا العمل. ومن ثمَّ هي تحريـــك لعمل الدماغ بالاتجاه المطلوب وحسب المعطيـــات الموجودة فكرياً وثقافياً والإمكانـــات المادية المتاحة، وهكذا سنرى عند المراقبة الدقيقة الاختلافات الواضحة بين الشرائح ذات المعطيات المختلفة.

أ- أصحاب الملكية الفردية غير المروية:

الملكيـــات الزراعية الفردية غير المروية خاضعة بشكل كامـــل لقوى الطبيعة من أمطار ورياح وحرارة وعواصف ثلجية أو رملية.. إلخ. وهذا ما يجعل الفلاح في حال من القلق الدائم على نتيجة محصوله، ولذا تحكم شخصيته الأمور الآتية:

١- متعلق بالغيبيات بشكل متطرف إلى حد التعلق بالخرافة والدجل والشعوذة:

وهذا ما تفرضه معادلة الخوف من عدم تقديم الطبيعة لمواسمه ما يجعلها مضمونة فلا بـــد إذن مـــن التعلق بقوى غيبية تساعد في ضمان سير العمليـــة الطبيعية بالشكل المطلوب، فيذهـــب بذهنه المضطرب لقبول كل ما يظن أنه يقرّبه من القوة الإلهية من إرضاء لرجالات

الدين بأي مستوى كانوا إلى درجة يصبح معها مجرد اللباس الديني له رهبة في نفسه بل له قـــدرة على تحقيق الهدف المنشـــود، أو القدرة على انتزاع قيمة الجهد وضياع الأمل فيصبح فـــي حالة خضوع كلي، ويغلق من ثمَّ ذهنه عن التفكر أو حتى المناقشة في أي أمر فكري قد يؤدي حسب ظنه إلى خسارته أَمَله وجهده.

٢-التوتر والعصبية والغضب السريع:

الخوف الدائم من المجهول، وعدم ضمان تحقيق قيمة الجهد يجعل النفس في حالة من الضيـــاع أو عـــدم الاستقرار، ومن ثمّ عدم قبول أي أمر بشيء مـــن الراحة أو الهدوء بل عدّ أي كلمـــة غيـــر منسجمة مع مخزون العادة هي بمنزلة خروج كلـــي عن القيم ومن ثمَّ تستحق المجابهـــة العنيفة إضافة إلى عدم امتلاك الوسائـــل الفكرية الكافية للتعامل مع أي مستجد ولاسيّما على المستوى الفكري.

٣- الحسد والحقد وتقلب المزاج.

الإنســـان فـــي هذا المستوى الاقتصـــادي مراقِبٌ لحركة الطبيعة بمـــا يخصه من أمطار أو ريـــاح وسواهـــا وفي الوقت نفسه مراقـــب لحقول الآخرين ونمـــو مزروعاتهم من محيطه الاجتماعـــي، ولمساحة ملكية الآخرين، والفوارق البسيطة في طبيعة التربة، ويحسب حساب السنتيمتـــرات القليلة من الأرض وتصبح لها أهمية توازي دمه أو حياته أحياناً، ومجمل هذه المعطيات يؤدي إلى اشتعال نفسه بالحسد والحقد وتقلب المزاج.

ب- أصحاب الملكية الزراعية الفردية المروية:

ويلتقون مع الفئة الأولى بإيمانهم بالقدرية إلا أنهم أكثر اطمئناناً وأقل توتراً وأكثر هدوءاً لشعورهـــم غالباً بضمان نتائج عملهم وجهدهم، ولأنَّهم يحصلون على محصول أكثر وفرة من أصحـــاب الملكية الزراعيـــة غير المروية، ومن ثمَّ هم أوفر حظاً فـــي امتلاك متع الحياة أو القدرة على امتلاك أدوات التطور التقني.

ج- الملكية الجماعية غير المروية:

ويمكن تقسيمها إلى قسمين:

١- **المأجـورة:** وغالباً مـــا تكون الأرض الزراعية ملكية جهة عامـــة، وتقوم بتعيين عمال زراعيين دائمين وموسميين ومهندسين ليقوموا بتنفيذ الخطط والبرامج الزراعية التي تحددها هذه الجهة، وتغلب على هذه الشريحة مشاعر سلبية من إهمال وعدم اكتراث، ولاسيّما عندما

لا تكون الأجور في المستوى الذي يحقق كفاية الاحتياجات، ولذا فهم يمتلكون قدرة على الغش والتحايل والسخرية من الأداء الجاد للعمل، وأيضاً التذلل والتملق لرؤسائهم في العمل، وهذه الفئة غالباً لا تعرف القدرية بل ولا تريد الخوض فيها لتناقضها مع السلوكيات التي تراها مطلوبة منها لتحقيق أكبر قدر من الراحة وتمرير الزمن على حساب الإنتاج.

٢- **غير المأجورة**: وهي تقوم على الملكية الجماعية الخاصة للأرض الزراعية، ولهذه الشريحة عقلية انضباطية وتعاونية كما أنها تؤمن بالقدرية بالموازاة مع الإيمان بإيجابية الجهد التعاوني، وغياب المشاعر السلبية بين أفرادها، واتساع مساحة المشاعر الإيجابية. فكل الموجود للكل الموجود، وهذا ما ينفي التفاوت بين أعضائها ومن ثمَّ ينفي المشاعر السلبية. إنها جماعة تحتاج إلى التآلف والمحبة والرضا كي تتمكن من تحقيق غايتها الإنتاجية.

د- أصحاب الملكية الجماعية المروية: وتقسم إلى:

١- **مأجورة**: وهي الملكية التابعة لجهة عامة، وتستخدم عمالاً وخبراء في استثمارها. علماً بأن العاملين في مثل هذا الأنموذج هم أصحاب الملكية لكن تمثلهم هذه الجهة العامة التي يعملون تحت وصايتها كما في الأنظمة الاشتراكية، وهذه الشريحة غالباً لا تؤمن بالقدرية ولكنها تشعر دائماً بأنها غريبة عن ملكيتها أي لا تملك شعور المالك الفعلي، ولذا تجدها تمتلك أسلوب تفكير فيه شيء من الانتهازية والتحايل وهي تلتقي بشكل ما مع الشريحة المأجورة في الملكيات العامة غير المروية بصفات مشتركة.

٢- غير **المأجورة**: وهي تماثل الشريحة التي تحدَّثنا عنها في الملكيات العامة غير المروية وغير المأجورة وهي تتمتع بخصائص التعاون والتآلف والمشاعر الإيجابية.

ويعّد استخدام التقنيات عاملاً من عوامل الخروج بشكل جزئي أو كلي من دوامة القدرية والخرافة.

ثانياً- النشاط التجاري

يعدّ النشاط التجاري عقدة الوصل/ الوسيط/ بين المنتج والمستهلك ولذا يوجب على العاملين في هذا الحقل المرونة الكبيرة، ولكن ما الذي تحمله هذه المرونة وما هي الأسس التي تقوم عليها، ومن ثمَّ ما المستوى الأخلاقي والنفسي الذي تفرضه هذه المهنة على العاملين فيها؟ كما أن النشاط التجاري ليس شكلاً واحداً بل عدة أشكال وهي:

١- التجارة الحرة. ٢- التجارة المقيدة.

ولكل من هاتين الشريحتين ميزاتها النفسية الخاصة:

١- التجارة الحرة:

تفرض هذا النوع من العمل السوق الحرة التي تعتمد على النشاط الفردي لأبناء المجتمع وعلى الملكية الفردية لأدوات الإنتاج، وهذا ما يجعل أبناء هذه الشريحة يمتلكون مرونة كبيرة في المعاملات الاجتماعية، وقدرة على استغلال طرفي المعادلة التي يعملون كوسطاء بينهما/ المنتج والمستهلك/ في المجتمعات الزراعية خاصة بينما تراهم أدوات في أيدي المنتج الصناعي. إذن هم في موقع المتحكم أو السيد بالنسبة إلى المنتج الزراعي، والخادم بالنسبة إلى المنتج الصناعي.

فالمنتج الزراعي يفرض بحكم طبيعته ضرورة تسويقه خلال مدّة زمنية قصيرة، وإلا غالباً ما يتعرض للتلف لعدم تمكن أي منتج زراعي من الاحتفاظ بكامل كمية المنتج لديه. وهذا ما يعطي التاجر فرصة السيطرة على سعر شرائه للمُنتج إضافة إلى قانون العرض والطلب؛ الذي يمنح التاجر أيضاً الفرصة في فرض شروطه على المنتج غالباً وأحياناً على المنتج والمستهلك، ولأن غاية العمل بمجملها هي جني الأرباح فإن هذه الغاية تصبح محور التفكير والنشاط الذهني، ومن ثمَّ هي التعبير عن المستوى النفسي والأخلاقي لأبناء هذه الشريحة. ولذا المبدأ الوحيد الذي يحكم المستوى الفكري لهذه الشريحة هو مبدأ الغائية /الغاية تبرر الوسيلة المتضمن في شعار النفعية/ وهذا ما يجعلها خارج دائرة الالتزام بأي منهج فكري سواء روحاني أم مادي لا يخدم مصالحها الآنية، وكل مبدأ غير ملزم بالنسبة إليها مادام من الممكن أن يقف في لحظة معينة عائقاً أمام تحقيق أهدافها النفعية المباشرة.

٢- النشاط التجاري المقيد:

ويمكن تقسيمه إلى:

أ- نشاط تجاري فردي. ب-نشاط تجاري/ جماعي/ عام.

ويكون للدولة قوة تحكّم في مجمل النشاط سواء الفردي منه أم العام لأنّها تقوم بتحديد سعر الشراء وسعر البيع.

أ- أصحاب النشاط التجاري الفردي:

تتصف هذه الشريحة بالدهاء والفساد الذي تفرضه الرغبة في التحرر من القيود المحددة للنشاط، ومحاولتها الدائمة للتخلص من القيود بطرق ملتوية مستغلة هامش الثغرات القانونية وظـروف الحركـة العامة لعملها، فهي في حال دائمة من التبـرم والشكوى من ضيق مساحة حريتها في الحركة ورغبتها الدائمة في تحقيق أرباح أكبر، أرباح لا يمكنها تحقيقها إلا بالتخلص من القيود المفروضة على حركتها فهي شريحة تعاني من القلق والتوتر المشوب بروح الفساد الساعي لمحاولة تحقيق مكاسب ربحية أكبر بطرق مخالفة للقوانين المفروضة.

ب- أصحاب النشاط التجاري العام:

تتصف هذه الشريحة – بوصفها من العاملين المأجورين- بالبيروقراطية والتصلب وعدم المرونـة والمزاجية التي غالباً ما تأخـذ شكلاً سيئاً ومعيقاً باعتمـاد أساليب التحايل على النصـ القانوني، وغالباً ما تعاني هذه الشريحة مـن ازدواجية المعايير أي الفصام الفكري، وهـذا ما يجعل الكذب جزءاً أساسياً من بنيتها النفسية لأنه الطريق الوحيد لتحقيق التوافق بيـن الرغبات الذاتيـة والواقع غير المناسب. إذن الكذب ناتج عـن عدم التوافق بين الذات والموضوع هذا من جهة وبين الذات القيمية والذات الفاعلة /الحركية / من جهة أخرى.

ثالثاً- النشاط الصناعي

هـو العلاقـة البشرية مع الآلـة بحيث تؤدي هـذه العلاقة إلى تحقيق إنتـاج الحاجات الاستهلاكية المتضمنة للربح المأمول منها.

إنها ارتباط الإنسان بحركة محددة متوافقة مع طبيعة عمل الآلة خلال مدة زمنية محددة ومتكـررة بشكل دوري، وهذا ما يفرضـ ضرورة التزام الإنسان مع حركـة خارجية وتوافقه معهـا وتعايشه معها خلال زمن محدد هو زمن العمل المفروض من مالك العمل، وهذا يعني خضـوع الإنســان لقوة حركة خارجية خضوعـاً كاملاً يصبح على مر الزمـن عادة هذا من جانـب، ومن جانب آخر هو خضوع الفرد لجملة علاقات منظمة ودقيقة مع الأفراد الآخرين المشتركيـن معه في فروع العمليـة الإنتاجية أي تفصيلاتها فهو ملـزم بالتعاون مع من هم الجزء المكمل للعملية الإنتاجية، وهو ملزم من جهة أخرى أيضاً بالخضوع للتعليمات الإدارية التي تفرض عليه الالتزام بتوقيت العمل، والاهتمام بجاهزية الآلة، وتحقيق الخطة الإنتاجية ومـن ثمَّ تشكل مجمل هـذه القيود ضغوطاً لقوى لا يمكنه التحرر منهـا، بل تلزمه الخضوع

لهـا فهو بالمعنى النفسي إنسان مقيـد، ويسعى دائماً للتلاؤم مع هذه القيود وكأنها المستوى الصحيـح والكلي للحياة الإنسانية: فيصبـح الصبر من أهم خصائصه النفسية والقدرة على التحمل، وكبت المعانـاة، وكبت الألم كما يتحلّى بالنظرة المادية والواقعية للأشياء، وهذا ما يجعلـه بعيداً بشكل أو بآخر عن القدرية والخيال والأوهام، فكل ما حوله يشده باتجاه الواقع وجزئيات الواقع المحيط به.

وللنشاط الصناعي أشكال عدّة:

١- الملكية الفردية لأدوات الإنتاج:

وهنـا تظهر ملكيـة بعض الأفراد لكل شيء، وعدم امتـلاك مجموعات بشرية سوى لقوة عملهـا، وهكذا تكـون العلاقة بين فرد أو أفراد مالكين، وبيـن مجموع من غير المالكين أي بيـن قوة مادية متجسدة في شخصية فرد أو أفـراد، وبين قوى عضلية وفكرية متجسدة في مجموعات بشرية، والعلاقة بينهما هي علاقة خضوع القوى العضلية والفكرية للقوة المادية وهنـا تبدأ مشكلة انعدام الثقة بين الطرفين التـي توجب على كل طرف التفكير والعمل بما يتناسـب مع تحقيـق حالة من الانتصار على الطـرف الآخر. وكي تبقى القـوة المادية هي القـوة المسيطرة فإنها تستخدم جزءاً من القـوى الفكرية في عملية ضبط وتنظيم وإخضاع القـوى العضلية والفكرية الأخرى بالشكل الذي يؤمـن ديمومتها أطول زمن ممكن، وهذا ما يفرضـ بالضرورة على القوى العضلية والفكرية المنقادة إيجاد سبل التوافق والتلاحم، ومن ثـمَّ المشاعر الموحدة والمشتركة تجاه كل ما يحيط بهـا، ولذا تتمتع هذه الشريحة بالنظرة الواقعية والمادية للأشياء وتبتعد عن المفاهيم الغيبية ومن صفاتها:

- الإرادة القوية.
- الصبر.
- التضامن.
- الشعور بضرورة المساواة المادية ضمن المعادلة الرياضية ١=١.
- الانسجام بين النفس والفعل/ الوضوح/ .

٢- الملكية العامة لأدوات الإنتاج:

وتعـدّ الشريحة العاملة في هذا القطـاع بفئاتها كافة نموذجاً واحداً؛ فهي شريحة العمل المأجـور التي تتـوزع بين أعضائها المهام المختلفة لتحقيق الحالـة الإنتاجية المطلوبة من

جهة. وتعاني هذه الشريحة من تسلط البيروقراطية الإدارية على عملها وسلوكها، ولذا هي منقسمة على نفسها من جهة أخرى بحيث تخلو كثير من العلاقات القائمة بين أعضائها من الصدق والوضوح مما ينعكس سلباً على الحالة الإنتاجية، وغالباً لا تتمتع بالمرونة الكافية لمتابعة التطورات المتلاحقة في سوق الإنتاج.

من صفاتها:

- الانتهازية.
- الإهمال والتقاعس.
- الكذب.
- الدسائس/ النميمة/ .

وهكذا يتبين لنا من خلال ما تقدم من شروح أن البنية النفسية والأخلاقية للإنسان تشكلها قوانين الطبيعة المحيطة به بما تفرضه من سلوكيات ضرورية لتحقيق حاجاته المادية والمعنوية. وهكذا نستطيع أن نخلص إلى النتيجة الآتية: (الماديات أساس للروحانيات).

إذن ما هي الشروط الموضوعية لبناء إنسان يتمتع بقيم إنسانية، ومن ثمَّ نفسية سليمة وأكثر فاعلية وقدرة على بناء حالة حضارية أفضل؟

والجواب عن هذا السؤال هو مجال لبحث جديد يرتكز على ما تقدم من شروحات وصفية تكون الباب لوضع الحلول المناسبة.

الشعر...

قصائد

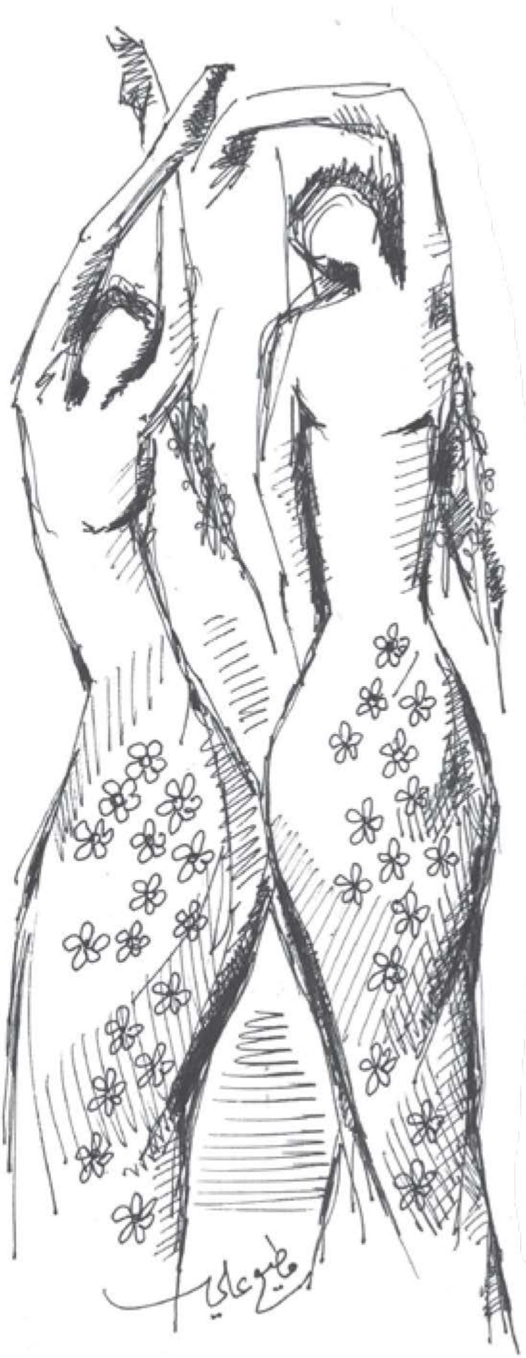
ثائر زين الدين

خبز مريم

جالساً فوق مقعده الخشبيِّ
يسرِّحُ عينيه في الأفقِ
زوجاً من الماعزِ الجبليِّ!
تناديه مريمُ:
-هل تأكل الآن؟
يبسمُ...
حلَّ الربيعُ
وأصغرُ أبنائهِ يركضُ الآنَ
خلفَ الفراشات
يسقطُ.. ينهضُ..
ينظرُ نحو أبيه؛ أما زالَ يرقبُهُ؟

جالساً يتذكَّرُ:
كيف مضوا في السهولِ.. الجبالِ،
وكيف أحبّته من بينهم؛
كيف كانت تذوبُ كحفنة ثلج يجمِّعها الطفلُ
في راحتيه- فيبكي!
وكيف تعودُ وقد أثخنتها الندامةُ!
أغمض عينيه مستسلماً:
فرآهم يصيحونَ من حولهِ كالوحوشِ..
رأى تاج شوكٍ على رأسه،
وصليباً ينوء به وهو يصعدُ،
شاهد أصحابَهُ يختفونَ
وراء صراخ الجموعْ!

العمل الفني: الفنات مطيع علي.



أيقظتهُ العبارةُ:
-هل عُدتَ تحلمُ؟!
فتّح أجفانه شاحباً، ثمَّ بشَّ لها
حينما وضعت طبق القشِّ
فوقَ البساطِ... ونادت على الطفلِ.

حلّقَ فوقهما طائرٌ من ضياءٍ..
وغادر دون رجوعٍ!

لماذا

لماذا تُغيرُ عليَّ الخزامى
إذا ما لمستُ ذؤابات شَعْرِكْ؟
لماذا يطوِّقني الياسمينُ
إذا ما عبثتُ بحمَّالِ صدرِكْ؟
لماذا تئنُّ دنانُ النبيذِ
إذا ما هممتُ بتقبيلِ ثغرِكْ؟
لماذا.. لماذا..
ولا، والذي نبضُ قلبي بكفّيهِ
ما كان حُرَّاسُك الرائعونَ
بأحرَصَ مني على خيطِ قطنٍ
ترنَّحَ منتشياً
فوقَ خصرِكْ!

دعـــاء

فلينبُتِ الشوكُ الغزيرُ على طريقِكَ
وليسُدَّ الأفقَ دونكَ بحرُ غيمٍ كالحٍ،
ولتُغلِقِ الربّاتُ
أبوابَ البيوتْ!
يا من خرجتَ كأيِّ لصٍّ خائفٍ،
وتركت خلفكَ -مثلَ ذنبٍ صارخٍ-
شفتين من ياقوتْ!

زهرة

هذه الزهرةُ الجبليّةُ
يا ليتها...
لا تشابهُ ثغرَكِ؛
إذاً كنتُ أقطفها
وأُزيّنُ شَعرَكِ!!

وردتـــي

لماذا تسمَّرتِ ذاهلةً؛
مقلتينِ شراعينِ، لا ريحَ تدفَعُ شوقهما
شفتينِ مضرّجتينِ بصمتهما،
وبحزنٍ ثقيلٍ؟!
لماذا تسمَّرتِ!
ها وردتي في يَدِي
فخذيها إذاً
أو دعيني أسرْ في سبيلي!

انتظـــار

ها إنها أمستْ تمام الواحدةْ!!
أغطيتي تحرقُ جلدي.
لمْ تجئْ بعدُ...
وريحٌ تدفعُ البابَ
بكفٍّ باردةْ!

بستان

كيفَ تغفو؟!!
نضجَ البستانُ: لوزاً..
كرزاً..
خوخاً.. ورُمّاناً؛
وما فاضَ فلا يحويهِ وصفُ!
ما بدا لي أنَّ عينيكَ
إلى نعمائهِ ترنو.. وتهفو!
كيفَ تغفو؟!!
ها أنا أجمَعُ ما خبّأتُ يا حُلْوُ
وأمضي..
مثلما يهربُ من جفنيكَ
طيفُ!!

تينةٌ في طريقِ يسوع

- ألستَ ترى أيّها العاشقُ الغَضُّ
أنكَ قد جئتني
بعد أن ضاعَ عطري
وساحَت جفاني!؟
تُرى أينَ كُنتَ وقد كانَ صدريَ
عُشّينِ للحجلِ البضِّ
بل نجمتانِ؟
تضيئانِ أحلامَ فتيةِ حيي!
تُرى أينَ كُنتَ وعيناي
من شدّةِ الشوقِ أرجوحتانِ؟
أنا الآنَ يا صاحبي
تينَةٌ في طريقِ يسوع
أتاها وما تركَ الدَّهرُ فيها
ثماراً تَبُلُّ العروقَ
ولا ما تُداعِبُهُ الشَّفتانِ...
وفاضتْ على وجنتيها اللآلئُ
عينانِ مخضوبتانِ بحُزنٍ غريبٍ
كأنهما من دُجى الليلِ مسكوبتانِ
جلستُ إلى قدميها أتمتمُ:
-جزتُ الدُّنى كي أجيءَ إليكِ
وأَعْلَمُ: ما بنتُ موسِمِها في المذاقِ
كتلك التي عُتّقتْ
في الدِّنانِ!!

❁ ❁ ❁

عشتار وتجليات الواقع والمطلق بين الموت والحياة

أيمن أبو شعر

١- السديم والنشوء

لم يَكُن للبحرِ عُرفٌ أزرقُ التكوين وسط القيظِ أو وسْطَ الثلوجْ
لم يَكُنْ يدري ارتعاشَ الماءِ أو أنّى يموجْ
كانَ سطحُ اليَمِّ مرآةً لرؤيا الصمْتِ في الياقوتِ والفيروزْ
وهدوءٌ مطلقٌ يستحوذُ الأكوانَ سراً وَهْوَ شيئاً لا يحوزْ
لم يَكُنْ في البحرِ أمواجٌ ولا حلمٌ فتيٌّ أو عجوزْ
غيرَ أنَّ الشطَّ مبهوراً تمرّى في انتعاشِ
الرملِ بلوراً بلونِ الحلْمِ والنيروزْ...
مذ مضت عشتارُ بعد الوصلِ عني
نحوَ حُضنِ الماءِ كادتْ أن تذوبْ
في رذاذ شفَّ عن أفقٍ ملاذٍ في الغروب
كَهُلام يَتَشيّا مِنْ تلاوين الزبد

العمل الفني: الفنان مطيع علي.

واستوى حينَ استعادَ الماءُ ذكرى رَمي أعضاءِ الكنوزْ
فانتشى البحرُ مع الماءِ اللجوجْ
في اندفاعٍ وانسياحٍ في كُوى الخلجانِ
ما بينَ انكماشٍ وولوجْ

٢- الانتعاش

لم يكنْ في البرِّ عشبٌ أو حراجْ
راسياتُ الأرضِ منْ صخرٍ بُروجْ
غيرَ أنَّ النهدَ أوما لمحَ تكويرٍ وكاسْ
للرُّشيماتِ التي طافتْ على سطحِ اليباسْ
عبْرَ تنهيدٍ يفوحْ
سِرَّ سِفْرِ الخلْقِ والتكوينِ مِنْ نبْضٍ وطينْ
بالندى اليخضورِ صلى ثم ماسْ
بعدَ ليلاتِ جَموحْ
مُذْ مَضَتْ عشتارُ عني للسفوحْ
عانقتْ رملاً بتولاً مثلما يُنفخُ في الصلصالِ روحْ
بحروفٍ دونَ نطْقٍ تتهادى
في انبثاقِ النوعِ والميلادِ والوجهِ الصبوحْ
والندى من فَروَةِ الإخصابِ يسري في الرتوجْ
فإذا الصخرُ اخضرارٌ وملاسْ
وإذا الأرضُ مروجْ

٣- النطق

لم يَكُنْ إنسانُ أهلِ الأرضِ يدري
غيرَ فَنِّ الصيدِ يَعوي



إن دنا مِنْ موسِمِ الإخصابِ يلهو بالسروجْ
غيرَ أنَّ البرقَ في العينينِ غنَّى لوميضِ الاحتمالْ
حاضناً كُنْهَ الجَمالْ:
أنَّ أنقى الحُبِّ يندى من مَسامِ الجِلْدِ
مرآةً لحبّاتِ الرمالْ
مُذْ مَضَتْ عشتارُ عني للسفوحْ
بعدَ ميقاتِ جَموحْ
فإذا للعشقِ طقْسٌ
واشتعالُ الوجدِ رقْصٌ

جاوَزَ الوجدُ الأعالي
فازديادُ الشوقِ نَقْصُ
مثْل إيقاع تعالى وسْطَ أقدام القبائلْ
بينَ وَهْجِ النارِ في درعِ الظلامْ
بِضَجيجٍ لم يَصِلْ بَعْدُ إلى مَعنى الكلامْ
مِن نداءات، صياحٍ، واحتدامْ
في شغافِ القلبِ فتْكاً وغنوجْ
فإذا النبضُ طُبولْ
وإذا الدُّنيا صُنوجْ

٤- الوطن

لم يَكُنْ وسْطَ الكُهوفْ
غيرُ جلدِ الشاةِ نقشٍ في غُضارْ
اللظى في الشمسِ يرنو للغروبْ
والندى في الليلِ يهفو للنهارْ
لم يَكُنْ في الكونِ غيرُ الانتظارْ
لا حياةٌ أو مواتاً لا زهواً لا احتضارْ
غيرَ أنَّ الحلمَ غنّى في المدارْ
راسماً كوخاً وحقلاً حَبْوَ أطفالٍ صغارْ
فابتدا عزفاً بنبضي لحنُ أوتارِ الديارْ
مُذْ مَضَتْ عشتارُ عني للسفوحْ
أنجُماً سَكرى بأقْمارٍ تناغي في التلالْ
كمْ تهادَتْ مِنْ هلالٍ لِهلالْ
وانبثاقاتٌ رويداً ورويداً كالطُموحْ
بعدَ أن فاضَ الجُموحْ
تحضُنُ السُّرَّةَ تشدو للوليدِ المَجدِ آلاءَ الجروحْ
كالسنا مَدَّتْ إلى الأمواهِ كَفيّها فَشَّعَ اللؤلُؤُ
المكنوزُ في وسْطِ المحارْ
أوْدَعَتْ في الرملِ –تلهو- كاحِليها
غصنَ ماءٍ غصنَ نارْ
فانْتَشَتْ حُبلى عروقُ الصخرِ تزهو بالنُّضارْ
وتحسَّسْتُ بِروحي ومساماتي رؤى عشتارَ
في جَفْنِ الزمنْ
عندما انسابَتْ معاً
كلُّ أصداءِ التّماهي في الوجودْ
كلُّ حُلمٍ حُلمُ عينيها إذنْ
فإذا عشتارُ أفقٌ مدَّ طيفاً من عناقٍ
لولادات الحدودْ
وإذا العشقُ انتماءٌ ووطنْ

٥- الاغتصاب

بَعْدَ أنْ ماجَتْ مروجُ الأرضِ
وامتدَّتْ ظلالُ الخضرةِ الشَّهّاءِ غاباتٍ
وفي الأعماقِ من عشقٍ سبائكْ
وانتشى الزهرُ عبيراً رجعَ ألحانِ البلابلْ
طرَّزَتْ سجادةَ الليلِ حكايانا بِشُهبٍ ونيازِكْ
غيرَ أني ذاتَ عِيدٍ من مَشاتِلْ

هائماً تابعتُ ظلَّ العشقِ في حُضْنِ المدى
باسماً أرنو كَطِفْلٍ يَسْتَعيدُ الحُلْمَ مِنْ لَثْغِ الصَّدى
نُطقَ الجدائلْ
فجأةً أمسيتُ كهلاً بِلُحيظاتٍ قلائلْ
هالني أنْ كانَ عِجْلٌ جامحٌ يرتادُ حلمي
عنوةً ما فوقَ أعناقِ السنابلْ
سيَّجَ الكُثبانَ بالنيرانِ والأشباحِ،
والرؤيا بزيفٍ من عويلِ الساحراتْ
وأنا أعدو كمجنونٍ على حَدِّ الصُخورْ
ليس َفي كفي سوى رمحٍ طريٍّ حَصَواتْ
وهيَ تبكي وتنوحْ
عِندَ سردابِ العُصورْ
غابَ وجهي في ترابِ الأرضِ مُلتاعَ الأنينْ
وتشظَّتْ في السما روحي نداءات كَرَجْعِ الصَلَواتْ
سيّدَ الأولمب قل لي: ما مصيرُ العاشقينْ؟!
فيمَ أغدقتَ الجمالَ البكرَ والضدَّ اللعينْ؟!
وَجَعَلْتَ القلبَ مني ساحةً للامتحانْ
هل تُرى يرضيكَ زهوُ الغدرِ رقْصاً
فوقَ آماقي وروحيْ
وأنا شلوٌ طَعينْ؟!
ولماذا أنتَ يا مَنْ تبْصرُ المكتوبَ -حتى- دونَ عَينْ
عالماً أبقيتَني أعمى عَنِ الآتي بِعينينِ اثنتينْ
وأنا رهنٌ لِوَهْنٍ كيفما تُمليه مَكلومٍ مُعنّى

أينَ خُلْدُ العشقِ إنْ في لحظةِ الآثامِ يَفنى،
إنْ تَكُنْ تعويذَةُ الغدرِ مآلاً وسْطَ ألواحِ الغُيوبْ
فلماذا كالسُّدى تَنسابُ أنهارُ الدماءْ
ولماذا كالردى تَنهارُ أصداءُ الرجاءْ
ولماذا بالمدى وهمٌ تشفَّى طاعناً ظهرَ الوفاءْ
ولماذا تنحر الظلمةُ أعناقَ الضِّياءْ
وبصمت ترتضي ما قد تجلّى أو توارى في الخَفاءْ
ولماذا كُلما عشتارُ غنَّتْ باسم حُلْمي جرَّحوها
ولماذا كُلما أوغلتُ في عِشقي إليها أبعدوها
ولماذا سارعَ الكهانُ في رشِّ الحُنوطْ
ورأوا في حشد من يهوى خرافاً عاجلوها
بسياطِ الطلسمِ المقْدورِ والإذعانِ أعلافِ القنوطْ
ثمَّ شادوا مذبحاً في معبدِ الأصداءِ والرؤيا عَدَمْ
وعلا إنشادهم حتى أصمَّ الهيكلَ
المرصودَ واكتَظَّتْ سحاباتُ البخورْ
عندما لاحتْ ظلالُ الكاهنِ المسْعورِ واحتدَّ القَدَمْ
كي تحارَ العينُ لا تدري يَقيناً ما ترى والصوتُ يخبو
لو يُنادي منقذاً في الليلِ فمْ
جنَّ محمومُ النَّغَمْ:
أيُّها النصلُ الأصمّ
غُصْ إلى القلبِ استحِمّ
هاتِ دَمْ
هاتِ دَمْ

٦- المجزرة

إنَّ كفَّ الكاهنِ المجدورِ تعلو فوقَ جسمِ الشمعِ
مرتجاً بساطورٍ لَعينْ
وأنا تلكَ المسافةْ
بينَ نصلٍ وشكٍّ يهوي نحوَ صدرٍ يَستكينْ
وانبلاجِ الدم مخبوءِ الأنينْ
يتجلّى كلُّ عمري ها هنا فيما تبقّى منْ ثوانٍ أو سنينْ
قفْ بنا يا أيُّها الوقتُ تجمَّدْ
خَلِّني في فُرصةِ الشوطِ الأخيرْ
مرةً لو مرةً ألوي ذراعَ الكاهنِ المسعورِ
دَعْ لي أنْ أحاولْ
فأنا لا أبتغي مجداً ولكنْ أتعبَّدْ

٧- الفداء

غارَ صوتي نحوَ بدءِ الخلقِ والتاريخ يستجدي
لغاتِ الأرضِ عن معنىً لفعلٍ دونَ معنى
ردّدَ الأصداءَ ميلادُ البراكينِ المثارةْ
ماعَ حتى الصخرُ وهّاجاً يُسائِلْ
مَنْ تُرى يحمي الجَنينْ؟
حين يمضي الخلق طابوراً إلى جوف المغارةْ
حاملاً كالنَّملِ في صمت نعوشَهْ
حينَ حتى الجفنُ يغتالُ رُموشَهْ
صاغراً في كلِّ حينْ
عِندها اسْتلَّ الرنينْ
منْ بُطونِ الأرضِ أسيافَ البدائِلْ
وابتدا عصرُ الزلازِلْ

٨- التحدي

ها أنا أذوي وأهذي باسمِها لحنَ النداءْ
كالرؤى في جَفنٍ آتٍ دونَ بُدّْ
أَجْمَعُ الأعصابَ مُنشَدّاً كعودٍ من ثِقابْ
مُذْ غدا فيك التحدّيْ
أيُّها الطُّهرُ تعمَّدْ
مثلَ برقٍ في السحابْ
عَهدُك اليخضورُ يا عشتارُ في أغصانِ روحي يَتوقّدْ
مثلَما قد صنتَ عهدي
عاشقاً أمضي بلا ذنبٍ إلى صخرِ العقابْ
مانحاً نيرانَ حُبٍّ ضووُها حُلوُ العذابْ
مُشرَئبّاً صاغراً كالخيلِ للطائيِّ في نحرِ الرِّقابْ
فَلْيَقُلْ مَنْ شَدَّ بُردي
-لا صديقاً أو خَليلاً - نَحْوَ لَحْدي:
إنّني يومَ المرايا ساوَمْتُ بالموتِ وَعْدي
قَدْ خَسِرْتُ المُطْلَقَ العشْقيَّ في هذا التّحدي
غيرَ أنَّ الروحَ للآتينَ تُهدي
ومْضةَ العشّاقِ بَعدي:
لا مناصَ اليومَ ما دمتَ الشراعْ
مِنْ جُنونٍ في قِراعٍ أو سُكونٍ وسْطَ قاعْ
سوفَ تهدي:
أنَّ فَوحَ العطرِ أقوى
حينَ تُردي كفَّ جانٍ غُصْنَ وَرْدِ

وكَفاني أنَّ قلبَ الضَوءِ طُهْراً
باتَ يَدريْ سِرَّ أوهامِ الرجاءْ
وكفاني أنَّ حِقْدَ الليلِ عُهْراً
ضَنَّ حتى بالهواءْ
وكفاني أنَّني قَدْ كنتُ وحدي
رمزَ ميراثِ الوفاءْ
ذاكَ يَكفي لأساطيرِ النقاءْ
سيِّدَ الأولمبِ..!! يا وهمي ووجدي
لا عِناداً بلْ مراداً
لم يبالغْ بي رحيقي كي ترى في الفوحِ عِنديْ
أنتَ قد بالغتَ في ردّيْ وصدّيْ

٩- الانتصار

إنْ خَسِرْتُ الفجرَ في هذا الرِّهانْ
فأريجُ الأُقحوانْ
سوفَ يحَكي للزمانْ:
كمْ ضئيلاً ناحلاً كانَ الشِّراعْ
صادِقَ الألوانِ مِن نزفي وَوِدّي
كمْ عتيّاً كانَ إعصارُ الصِّراعْ
غادِراً والكونُ ضِدّيْ
قد كفى مجداً بأنْ كانَ التّحدّي
بَيننا نِدّاً لنِدٍّ

❁ ❁ ❁

تهويمات على مقام الاندثار

سمير عدنان المطرود

/١/



لو لَمّنا؛ وقتَ التّصافي ظِلنُّا

ما ضرّنا؛
لو لَمّنا؛ وقتَ التّصافي ظِلنُّا؛
ومضينا نسبح كلُّنا؛ في بعضِنا؛
مثل الندى؛
حين اقتراب حصادها؛
من فوق حباتِ المطرْ؛
...
ما ضرّنا؛
حين انتهاء صلاتنا؛

العمل الفني: الفنات مصطفى حيدر.

من ضحكنا؛
ومرورنا
فوقَ الحروفِ إلى الخطرْ؛
...
كنّا هناكَ بدمعة
طافت على وعد؛ أراكْ
والراحلون على الرصاص بليلنا؛
لم يبقَ يا قلبُ سواكْ؛
ما ضرّنا؛
تلك الورود الباكية
راحتْ فداك على السفرْ؛
...
حين الفراغ بضحكة؛
سدّ المدى؛
قال الخليفة يومها؛
آتوا المطرْ؛
ردَّ الصدى هاتوا المطرْ؛
صاحَ المُغنّي يومها؛
صوتي مطرْ؛
ردّ الصدى هاتوا المطرْ؛
والشاعرُ أرجزَ دمعه؛
مطراً مطرْ؛
ردّ الصدى قتلوا المطرْ؛
في ظلِّ ليلِ المُشتَهى؛
طار الملاك بلا أثرْ؛
...

ظنَّ الغيومَ ستبتدئْ؛ من دمعهِ؛
طافَ الهمومَ بعينِ قلبهِ عندما؛
غصَّ اليتيمُ بضحكة؛
ناداهُ كهفُ قداسة؛
دون البشرْ؛
..
صرخ الرحيلُ تألُّماً؛
قلبٌ تندّى
ما انفطرْ؛
والقاسيون
بقلبِ صوتِ الشمسِ
يَجْدِلُ صمتَهُ؛
فوق القمرْ؛
كان الحياءُ بحرفهِ حدَّ الصلاه؛
كالياسمين إذِ اتكى؛
من قالَ عنه إنه عنّي بعيد؛
والعينُ فيه مؤرَّقة؛
يأوي بتفصيل اختلاجي بالغرام؛
يا شامُ في عينيّ هو مثل البصر؛
...
قد كان ترتيل الفراق مُؤرَّقا؛
مَن قال كذباً إننا يا ويلنا نخشى الحياة؛
هل تسمعونا أيها المتصوّفة؛
لم يبق في قلب المُصلّي يا مدينة أرصفة؛
كي يندفن؛
عطرُ الرصيف وينجلي ضوء المُوَلَّه كالنزيف

إذ تستكين العاصفة؛
ونعود أسياد البشرْ؛

....

/ ٢ /

خمسةٌ من ظلِّ كهلِ
خمسةٌ من ظلِّ كهلِ؛
ساعةَ الضوءِ اختيارُ؛
كاد يقتله الحنينُ؛
كالفراشةِ حين نارُ؛
راح يفريه الجنونُ؛
مثلما كان الحصارُ؛
قال فيها:
لا تقوموا؛
لا تلوموا؛
إنما العشقُ الأخيرُ؛
حين ينساه المصيرُ؛
يكفي أن قال النذيرُ؛
إنه أمرٌ عظيمٌ؛
لا تلوموا؛

...

إنما وعدُ القيامة؛
قبلَ يقتلنا الهُيامُ؛
ماذا نفعل بالسلامة؛
بعدَ يطحننا الغرامُ؛
إنه ألمُ الملامةِ؛

يوم يمضي الانسجامُ؛
قلب طفلٍ في العلامةِ؛
حين يُبكيهِ الفطامُ؛
لا تلوموا؛

...

كان يسرقنا العبيرُ؛
حين أدمَتْنا الصبابه،
جُرْحَنا افترشَ الهديرُ؛
لا تبيعونا رِخاصاً؛
غيرنا لا لا تسوموا؛
لا تلوموا؛

..

نركبُ الأهوالَ غصبا؛
نارَ وجدٍ نعتليها؛
نمتطيها فوق عُتبى؛
فوق همٍّ نشتريها؛
كلنا يقتلُه حُبّا؛
إن يرى في الحبِّ فيها؛
غيرنا كانوا يروموا؛
لا تلوموا؛

..

قبل نمضي في اغترابٍ؛
كان يسكننا اغترابُ؛
مدلهمٌّ في غيابٍ؛
والغياباتُ احترابُ؛
كم سهرنا في عذابٍ؛

صار يبكينا العذابُ؛
لا تلوموا؛
..
بالمُقدّرِ والمنافي؛
والليالي الموحشاتْ؛
ضرّنا في الاعترافِ؛

أن هذا القلب ماتْ؛
قد وقعنا في الفيافي؛
يا قلب قل لي؛
هل تقعْ حين تقومُ؛
لا تلوموا .

❀ ❀ ❀

معركة بلا نايات

علي الدندح

وتَسألنيَ
بفعلِ الأمرِ أنْ
عُد أولاً
منْ ثمَّ لي
عُد ثانياً
بُح ثَالثاً
منْ بعدِ ألفِ
غيَابةٍ في الموتِ
أو في الجرحِ
وَاحْضنْ أضلعيَ
أو لا تعودَ إلى الذّهابِ
معَ الرِّياحْ

يا كمْ بكيتُ ولم تعدْ
منِ ألفِ فجرِ
أو صباحْ
والحجَّةُ البلهاءُ
هرولةُ الدّموعِ
بمحجريَ!!!
زمنيَ
يطالعهُ المكانُ
منَ السؤالِ المُتعبِ
منْ نزِّ ألوانِ الجراحْ
يمحُو بقايا الأحرفِ
الصَّماءِ منْ حبرِ الدِّنانْ

العمل الفني: الفنان مطيع علي.



تصحو الغصونُ الباكياتِ
منَ الكمانْ
بالقرب منّي
غيمةٌ...
وهبت وعوداً... للحسانْ
لامرئ القيس الحبيبْ
للظامئِ النشوانِ
لليلِ القريبْ
مَنْ بلَّ مدمعهُ الثرى
وَانهار شعراً...
وَانتشى صوتُ
النحيبْ
قلتُ:
من
ذا
قد
بكى!!!
فإذا النَّدى
منْ سجنه
غنَّى ولاحْ

❁ ❁ ❁

السـرد...

الجندي الذي صار شجرة زيتون

حسام الدين خضور

أحببت أن أودِّع عام (٢٠١٧م) بقصة. خطر لي ذلك في الساعة الرابعة بعد ظهر يوم الأحد (٣١/ ١٢/ ٢٠١٧م).

أنا لا أحفظ قصصاً كثيرة. ولا أجيد سردها بطريقة ممتعة مثيرة كما كان أبي -لروحه السلام- يفعل. ومع هذا سأجتهد لتقديم قصة جارنا مروان، التي حفظتها -كما رواها- عن ظهر قلب.

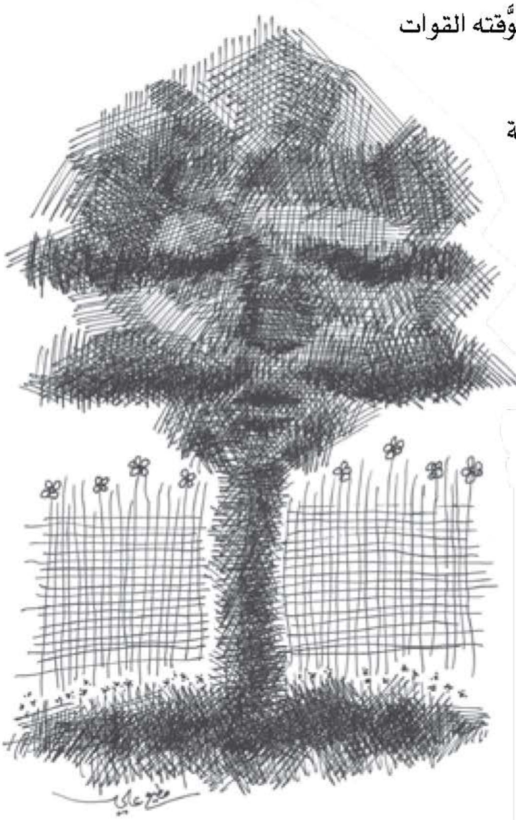
يضحك مروان عندما يروي قصة المعركة التي أصيب فيها كأنه يمزح. لكن ما إن يكشف عن مكان الإصابة، حتى يعرف المشاهد سبب ضحكه؛ فقد نجا من موت محقَّق. ثمة ندبة على يسار قفصه الصدري، وأخرى أكبر منها مناظرة لها على ظهره. «من هنا دخلت ومن هناك خرجت. هذه لم تقعدني، ما أقعدني عن متابعة الحرب شيء آخر سآتي على ذكره في حينه».

شعرت بالرهبة، لما كشف عن صدره وظهره. صدر ممتلئ صحة، وظهر قوي، كأنما الصدر والظهر صنعهما نحّات ماهر ليظهر الجسد البشري قوياً معافى. وقد رسم الشعر على صدره وظهره لوحة جميلة بلون كستنائي، على خلفية ليس للونها اسم غير لون الحياة.

لم يكشف في البداية عن ساقه اليمنى المبتورة، ربما رأفة بنا، وربما لئلا يرينا ضعف الجسد أمام آلة الحرب الهمجية. بعد ذلك، يبدأ مروان بسرد قصته:

العمل الفني: الفنان مطيع علي.

«كنـا نعلـم أنهم يعـدون لمهاجمتنا. استقـرت الخطوط مؤقتـاً عند جوبر. ساد نـوع من توازن قُـوَى، حاولنا أن نكسره، وأخفقنا، وحاولوا أن يكسروه وأخفقوا أيضاً. كسره يعني بالنسبة إلينا أن ندمـر جوبر، ولا يرضى القادة أن نفعل ذلك. واستقـر الرأي على أن الحصار وقطع طرق الإمداد والضربـات العسكريـة بالمدفعيـة والصواريخ حيناً وبالطائـرات حيناً آخر ستجبـر المجموعات الإرهابيـة على الاستسلام وطلب المصالحة. وتعمل الهيئـات السياسية على هذا الهدف من دون هـوادة أيضـاً. مواقعنا حصينة، ومواقعهـم حصينة، نتبادل القذائف كل يـوم، عمل روتيني، كأنه للتذكير بأن هناك مشكلة يجب أن تُحَلّ. قلما وقعت إصابات في أثناء تبادل إطلاق النار الروتيني، لكنهـم في ذلـك اليـوم أمطرونا بقذائـف صاروخية من نـوع جديـد، باغتتنا حقـاً، كانت غطاء لهجومهـم المرتقـب. أرادوا أن يحدثـوا خرقاً، ونجحوا فـي ذلك جزئياً. السـلاح الجديد وكثافة عدديـة غير مسبوقة وإصرار على التقدم، لا يعير اهتماماً للقتلى فـي صفوفهم، أحدثـت خرقاً سرعان مـا طوَّقته القوات الرديفة، وأجبرت من تبقَّى على التراجع».



حتـى هنـا ليـس ثمة مـا يدهش فـي قصة مـروان؛ لكنه عندمـا يتحدث عـن إصابته وتعاون رفاق السلاح وحب الحياة، وإدراك حقيقـة واقعية فظيعـة أن تكـون قاتلاً أو قتيلاً، تذهب القصة مذهباً آخر.

«الحرب، يا جماعة، رهيبة. مجرد أن تكون في موقع بمواجهة آخر، هو عدو، لأنه مجبر على قتلك ليحقق هدفه، كما أنك مجبر على قتله، للسبب نفسه تقريباً. على خط النار، لا أحد يشعر بالأمان. أنت هدف دائماً».

سأله أحدهم: «مـروان، هل سنحت لك فرصة اقتناص هدف؟».

- نعم.

- هل أطلقت النار؟

- لا.

- لماذا؟

- نحن جيش نظامي. نطلق النار في عملية مدروسة، ذات هدف محدد. لا نطلق النار حتى لو تأكدنا من أننا سننزل خسارة فعلية بالعدو. لا يُسمَح لنا بإطلاق النار إلا دفاعاً عن النفس خارج المعركة.

- وعند الهجوم عليكم، ألا تطلقون النار؟

- أجل، في هذه الحال نطلق النار، وهذه الحال، هي من الحالات المدروسة. كل جندي يعرف واجباته فيها بالتفصيل.

كنا ننفر من توجيه الأسئلة. نشعر بأنها لا تعنينا، وربما لإحساسنا أن مروان نفسه لم يحب هذه الأسئلة كأنها تكشف سراً عسكرياً لا يجوز تداوله. كان يفكّر بكل كلمة يحكيها. ويتجاهل أحياناً بعض أسئلتنا، فنفهم أنه لا يريد الخوض فيها، لا سيما تلك الأسئلة التي تتعلق بنواحي التقصير، والأسباب التي مكّنت تلك المجموعات من بناء تلك التحصينات التي تقف سداً منيعاً أمامهم. ويستأنف قصته:

«كنا في مواجهة الموت طوال الوقت. نحسب كل حركة لنا، ونرصد كل حركة لعدونا. الموت، هناك، ليس عزرائيل، الموت هو، أمامنا في الخندق الآخر، أو البناية الأخرى، أو الحفرة الأخرى.

قتلنا، في تلك المعركة، كثيرين منهم. جاؤوا موجات موجات. قتلنا أفراد الموجة الأولى عن بكرة أبيها. وقتلنا من الثانية كثيرين، لكن الموجة الثالثة نالت منا.

كنا خمسة في موقعي. سلاحنا خفيف ومتوسط. مهمتنا أن نتصدى للمشاة. حسبنا كل شيء إلا الكثافة العددية. هذه غلبتنا. لم يعد لدينا ذخيرة كافية، واضطررنا إلى الانسحاب التكتيكي، وفق الخطة التي تدربنا عليها كثيراً. نغطي انسحاب اثنين، ويغطي الاثنان انسحاب الثلاثة وهكذا حتى نصل إلى الموقع الجديد.

فقدنا السمع منذ اللحظات الأولى. تعاملنا مع الهجوم كأننا أدوات مبرمجة على أداء عمل في آلة ضخمة معقدة. نعرف حق المعرفة عملنا، وأدّيناه على أكمل وجه إلى آخر لحظة. لم نكن نسمع، لكننا كنا نرى، ربما بقوة أكبر. الرؤية هي كل شيء تملكه لتبقى حياً. متى خذلتكَ عيناكَ تفقد قدرتكَ على القتل وتغدو هدفاً سهلاً. ثمة شيء آخر، على الجندي أن يحذر منه كأنه عدوه، هو مشاعره. لاتتردد في القتل، ولا تأخذك رأفة بجريح، يجب أن تجهز عليه، لا تعطه فرصة لينال

منـك في لحظة يائسة، وقد فعلهـا أحدهم، قتل رفيقي. المعركة الحقيقيـة هي تلك الدقائق التي تستطيـع أن تقتل فيها. في ذلك الوقت، تفقد شعورك أنك تقتل بشراً. يغمرك شعور أنك تنجو من مـوت محقـق. تكاد أن تضحك عندما ترى أنك تقتل، ثم تأخذ تتفنَّن في القتل فلا تهدر طلقة على غيـر مقتـل. انتفاء الشعور لا يعني أنك تكـره الآخر ولهذا تقتله. لا. مثل هـذه المحاكمة لا يعرفها الجندي. نعرف أننا نقتل لئلا نُقتَل. لا نقتل كراهية، نقتل من أجل الحياة».

عند هذه النقطة سأله آخر: «لم أفهم. كيف لا تقتل كراهية، بل من أجل الحياة؟».

- أقتل لئلا أُقتَل. في تلك اللحظة، يكون المرء أمام خيارين: إما أن يَقتُل أو يُقتَل.

- ألا تكره خصمك؟ أنت تقتل إرهابياً.

- فـي تلك اللحظـات تنتفي الكراهية وينتفي الحب، وتتضخم القـدرة على القتل. بقدر ما تقتل تغدو آمناً.

- ألم تقاتل من أجل قضية؟

- بلى قاتلت من أجل قضية. لكن في أثناء القتال، وفي لحظاته الأولى بالتحديد، غاب كل شيء من ذهني، وبقي شيء واحد: أن أَقتل. لم أفكِّر بأي شيء آخر غير القتل.

الإعـداد العقائدي يكون قبـل القتال. لولا إيماني بقضيتي لما كنت جنديـاً، ولكنت في أمان من دون أن أضطر إلى القتل، وأتعرض لخطر الموت.

- شكراً، وصلت الفكرة.

يستأنـف مروان قصته، كأنه يشرح فكـرة ضاق بها النص. «في الموقع الجديد، شعرت بالقهر، وبشـيء من العار. خسرنا موقعنا الدفاعي الأول. كل خطـوة إلى الوراء تخلق شعوراً بالهزيمة. إنه شعور بشع مُشبَع بالذل يدفع إلى المخاطرة. فقدت توازني لبرهة وجيزة. شعرت بالخواء. ضربت رصاصة الجدار خلفي. ألقيت نفسي على الأرض. خفت. لم أشعر بالإصابة بادئ الأمر. رأى رفيقي الـدم على صدري وظهري. ناداني، «مروان، أنت مصـاب. تلك الرصاصة التي ارتطمت بالحائط هـي التي أصابتك». التقطها. أعطانيهـا. وبسرعة قام بالإسعافات الأولية، واتصل بالقائد، أخبره بإصابتـي. خلال دقائـق جاء ممرضان، وضعاني علـى نقّالة وحملاني إلى سيـارة إسعاف أقلَّتني إلـى مشفى تشريـن العسكري. طمأننـي الأطباء أن حالي جيـدة، وأنني محظـوظ. كان يمكن أن تكـون إصابتـي قاتلة لو كنت في وضع آخـر. أي وضعية أخرى كانت ستسبِّـب إصابةً قاتلة أو بالغة علـى الأقل. أبقوني يوماً تحت المراقبة، وفي اليوم التالـي خرجت من المشفى، لم أعد إلى البيت

التحقت بمجموعتي التي صمدت في مكانها. تحررت من شعوري بالخواء والهزيمة، وغمرني شعور التحدي.

تزامنت عودتي مع وصول تعزيزات غيَّرت مسار المعركة. كما رأيتهم يهجمون لا يهابون الموت، رأيتهم ينسحبون مذعورين. أخذتني الشفقة عليهم في تلك اللحظات. أو كما لو أن درجة التحدي لديّ كانت في ذروتها وقتئذٍ، أنفت أن أطلق النار على ظهر محارب».

صاح أحدهم: «إرهابي».

- نعم إرهابي. لكنني في تلك اللحظات شعرت شعوراً غريباً، أردت المواجهة وجهاً لوجه، شعرت كأنني أمارس الغدر إذا أطلقت النار على الظهر.

- ألست نادماً الآن؟

- لا.

- ألم تثر حفيظة رفاقك؟

مدَّ يده اليمنى إلى عينه، شعرت أنه قطف دمعة، وقال: «شعروا بالحزن عليّ. أدركوا معاناتي في تلك اللحظات. أدركوا أنني أغلي. خرجت من موقعي وركضت وراء أحدهم، لم ألحق به. سقطت قذيفة على بعد أمتار مني. قطعت إحدى شظاياها ساقي. ومدّ يده إلى رجله اليمنى وكشف عنها. لم تكن ساقاً طبيعية. إنها صناعية. وأشار إلى زاوية في (الحاكورة) قرب المنزل وقال: «ذلك قبري. دفنتُ فيه ساقي. وزرعتُ عند الشاهدة غرسة زيتون، ليتحول قبري مع الزمن إلى شجرة زيتون».

❁ ❁ ❁

السـرد...

الميت الذي برَّ بقسمه

إبراهيم محمود الصغير

أخـذ الآغـا يضحـك ويضحـك حتى نفرت عـروق وجهه، ثـم قال عندمـا هدأ قليـلاً وكفَّ عن الضحك:

أمعقـول أن هذا الصعلوك الذي تسمونه أبا صنديد يهددني بالقتل؟! يبدو أن) الفلقة التي أكلها (أصابته بالجنون حتماً.

وبدأ الضحك من جديد ثم أخذ يسعل بشدة، فأسرع كبير رجاله، والذي نقل إليه الخبر، بإحضار كأس ماء، وناوله إياه. وهدأ الآغا قليلاً بعد أن شرب الماء.

- لو كنت مكانك يا سيدي لأخذت الخبر على محمل الجد، ولما استهنت به أبداً.

التفت الآغا إلى وكيل أعماله ومستشاره الخاص حكمت أفندي، والذي كان صامتاً طوال الوقت، وسأله مستفهماً:

- ما الذي تعنيه بكلامك يا حكمت أفندي؟

- أعني أن مثل هذا الخبر يجب أن يحسب حسابه.

- أتعني أنه جاد بتهديده؟

وأومأ الوكيل برأسه إيجاباً وقال:

العمل الفني: الفنانة منى المقداد.

- كل الجد يا سيدي. إنَّ مثل هؤلاء الرجال يعنون ما يقولون!

سأله الآغا باهتمام يدل على القلق:

- كيف تعرف هذا يا حكمت أفندي؟

- من خبرتي بهم وبعاداتهم وبطريقة تفكيرهم. ما كان عليك أن تضربه أبداً يا سيدي!

صاح الآغا يقول مستنكراً:

- ماذا تقول يا حكمت أفندي؟ أأتركه يتطاول عليَّ ويعصي أوامري ولا أعاقبه؟

- في الحقيقة هو لم يتطاول عليك، ولم يعص أوامرك كما تظن. إنه من الذكاء والعقل بحيث يدرك هذا، إنما كان يدافع عن محصوله عندما أتى رجالك لأخذه بالقوة.

- هذا حقي! هو لم يسدد ما عليه من ديون.

- هو لم ينكر هذا، وإنما طلب مهلة حتى يسدد ما عليه من الديون، ولكن رجالك لم يمهلوه.

- كان يجب أن أجعله عبرة للآخرين حتى لا يتأخروا عن سداد ما عليهم.

- ولكن هذه السياسة يا سيدي ستؤدي إلى نقمة الفلاحين وعدم ثقتهم بك، ولا سيّما مع أبي صنديد. أتعرف من هو أبو صنديد؟

تردد الآغا قليلاً قبل الإجابة، وظهرت عليه علامات الحيرة، ثم قال:

- إنه واحد كغيره من الفلاحين.

- نعم... إنه واحد من الفلاحين، ولكنه ليس كأي واحد من الفلاحين، إنه المثل الأعلى لهم.

- ما معنى المثل الأعلى لهم؟

قال الآغا مستفهماً ومستغرباً في آن واحد.

- يعني إنه القدوة والمثال الذي يجب أن يكون على شاكلته كل الفلاحين. إنه حكيم وعاقل وصاحب رأي عندهم، ومعروف بالشجاعة والكرم لدى الجميع، وأنت بضربه لم تهنه شخصياً فحسب، وإنما أهنت كل الفلاحين.

- وماذا يعني هذا؟!

- يعني يا سيدي، لقد أثرت نقمتهم، وزرعت الخوف والكراهية في قلوبهم تجاهك، وسيمر وقت طويل حتى ينسوا هذه الحادثة.

- حسناً سأحاول أن أجعلهم ينسون بأسرع وقت.

- ولكن يا سيدي، أبو صنديد لن ينسى هذه الحادثة أبداً وقد أقسم أن يقتلك وسيبرّ بوعده ولو لآخر يوم في حياته، لذلك عليك توخي الحذر، وأن تزيد من عدد الحراس حول قصرك.

نظر الآغا إلى وكيل أعماله مستنكراً، كمن لا يصدق ما يسمعه، ثم اكتسى وجهه بالغضب العارم وقال:

- أيعني هذا أن أظل محبوساً دائماً داخل قصري بسبب هذا المعتوه؟ لن يكون هذا أبداً! سأرسل رجالي إليه ليقتلوه فوراً، وبذلك أستريح منه.

هتف الوكيل محذراً:

- إياك وفعل هذا يا سيدي! سينقلب الفلاحون كلهم عليك، وسوف يصبحون أكثر خطراً من أبي صنديد، وسيعملون على الانتقام له، ولا تنس رجال (الدّرك) أيضاً، فربما يتدخلون، ونحن لا نريد إثارة شكوكهم بنا، لذلك فكر في الأمر بهدوء يا سيدي!

بدا القلق والتوتر على وجه الآغا، ثم اقترب من وكيله حكمت أفندي وقال له مستشيراً:

- ماذا تقترح عليَّ أن أفعل؟



اقترب حكمت أفندي من الآغا أكثر، ثم قال له بصوت منخفض يسمعه الآغا فحسب:

- اترك الأمر لبضعة أيام ثم تخلص منه بهدوء بحيث لا تترك أثراً يدل عليك أو على رجالك، والأفضل أن يبدو موته قضاءً وقدراً. هل فهمت عليَّ يا سيدي؟

ابتسم الآغا وقد بانت عليه علائم الارتياح، وقال لحكمت أفندي مادحاً له معجباً بالفكرة:

- يا لك من داهية خبيث يا حكمت أفندي! ماذا كنت سأعمل من دونك إنها فكرة رائعة!

- العفو يا سيدي! هذا جزء من عملي، فأنا وكيلك والمشرف على أعمالك، ومستشارك الخاص أيضاً، أم هل نسيت؟

ضحك الآغا في مكر ودهاء، وقد فهم ما يلمح إليه وكيله وقال:

- لا... لا... لم أنس. لذلك أنا أجزل لك العطاء دائماً!

بعد أسبوعين من هذا وُجِدَ أبو صنديد جثة هامدة في أرضه، والغريب في الأمر أنهم لم يعرفوا سبباً أكيداً لموته! بعضهم قال إنه مات مسموماً بلدغة أفعى، لأنهم وجدوا أثراً للعضّ في قدميه، وبعضهم قال إنه مات بنوبة قلبية، لأنه لم يكن هناك ما يدل على أنه مات بفعل فاعل، والقليل جداً من عرف بالبديهة والعقل أن الآغا كان وراء موته، وأنه من دس له السم بطريقة مجهولة.

كان الفلاحون حزينين جداً لموت أبي صنديد، فقد كانت له مكانة عظيمة في قلوبهم، وكانوا يحبونه جداً، وقد خرجوا جميعهم في جنازته حتى الفلاحون في القرى المجاورة جاؤوا للمشاركة في الجنازة.

بعد أن صلّوا عليه في مسجد القرية الكبير، خرج الجميع وهم يحملونه في التابوت الخشبي الثقيل والمعروف لأهل القرية، بغطائه الأسود والمطرز بالآيات الكريمة. واتجهوا به نحو المقبرة في موكب صامت مهيب. كان الآغا يركب فرسه البيضاء الأصيلة عند مدخل المقبرة، ورجاله من حوله بكامل سلاحهم. كان ينتظر الجنازة لتمر من أمامه، ويلقي نظرة الشماتة الأخيرة على الميت الذي أقسم أمام الجميع أن يقتله، ولكنه سبقه وقتله وضيع عليه فرصة قتله.

نصحه وكيل أعماله ومستشاره الخاص حكمت أفندي الا يأتي لحضور الجنازة، ولكنه أصر على الحضور، لأنه أراد أن يكون انتصاره كاملاً ليس على الميت فحسب، وإنما على كل القرية.

كان في أعماقه يشعر بنشوة الانتصار، وهي نشوة غريبة لذيذة لم يشعر بها من قبل أبداً، وكم كان يود لو أن الميت يسمعه ويراه وهو على فرسه هازئاً، ساخراً منه.

وابتسم الآغا عندما تذكر وجه وكيله حكمت أفندي والحزن واليأس يغطيانه، وهو يحاول أن يثنيه عن مشاهدة الجنازة. وتمنى لو أنه كان بجانبه الآن ليرى انتصاره الساحق، وسطوته الآسرة على الجميع!

صار موكب الجنازة يقترب شيئاً فشيئاً من مدخل المقبرة، ومن الآغا ورجاله المتحلّقين حوله، حتى إذا صارت الجنازة أمام الآغا تماماً نفرت الفرس فجأة لسبب ما، كأنها أصيبت بالجنون وصارت تقفز إلى الأعلى والأسفل وهي تصهل بشدة، وتضرب بقائمتيها الأماميتين في الهواء

بعنـف ذات اليميـن وذات الشمال، حتى إنَّ رجال الآغا تفرقوا من حوله مبتعدين في خوف ورعب، واندفعت الفرس الهائجة باتجاه حملة التابوت فجأة. وعندما شاهد حملة التابوت الفرس مندفعة نحوهـم بقـوة هربوا بسرعة في حالة من الخوف والهلع تاركين التابـوت يسقط من على أكتافهم، وفي اللحظة نفسها سقط الآغا على الأرض بشدة من على ظهر الفرس، وجاء سقوطه قبل سقوط التابوت بلحظات، بحيث إنَّ التابوت جاء فوقه تماماً فسحقه.

هدأ روع الجميع وعادت إليهم السكينة والاطمئنان، بعد أن هربت الفرس الهائجة بعيداً، وعندما عادوا إلى حيث التابوت وجدوا الآغا وقد فارق الحياة، والدماء تنزف بغزارة من أنفه ورأسه بينما كان التابوت يجثم فوقه ومقدمته مرتفعة قليلاً، وكأنما الميت يرفع رأسه بنشوة النصر!

هتف أحدهم قائلاً بصوت مرتفع:

الله أكبر! لقد برَّ أبو صنديد بقَسَمه وهو ميت!

❁ ❁ ❁

السـرد...

بطولة طبيب

قصة: فيليه دو ليل آدم ❁

ترجمة: فريد اسمندر

سيتم في لندن النظر قضائياً في قضية الطبيب «هاليدنهل». أما وقائعها فهي:

في العشرين من شهر أيار الماضي كانت غرفتا الانتظار الكبيرتان في عيادة الطبيب الاختصاصي اللامع مكتظّتين بالمرضى وهم يحملون بطاقاتهم بأيديهم. عند المدخل وقف أمين الصندوق مرتدياً معطفاً طويلاً أسود اللون. كان يأخذ من كل مريض الأجرة الأساسية البالغة جنيهين، يختبر القطع النقدية الذهبية بضربة حادة من مطرقته ويصيح بشكل آلي: «حسنٌ».

في مكتبه زجاجي الجدران الذي تحيط به شجيرات مدارية تزيينية كبيرة نَمَت كل واحدة في أُصيص ياباني، جلس الطبيب الدؤوب الصغير الحجم «هاليدنهل» إلى طاولة صغيرة، وبالقرب منه كانت أمينة سره مستمرة في كتابة ما يمليه عليها من وصفات طبيّة مختصرة.

عند الباب الدوّار المكسو بقماش من المخمل الأحمر المرصّع بمسامير ذهبية الرؤوس وقف مستخدَم عملاق انحصرت مهمته في حمل مرضى السل الضعفاء إلى حجرة الانتظار حيث يُنقلون بعد المعاينة في مصعد فاخر حالما تُعطى الكلمة الرسمية «التالي!».

❁ «فيليه دو ليل آدم»: (١٨٣٨– ١٨٨٩م) شاعر ومسرحي فرنسي ورائد الحركة الرمزية في فرنسا.

العمل الفني: الفنان رشيد شمه.



يدخل المرضى بعيون باهتة كامدة، يتعرّون حتى الخصر ويرمون ملابسهم على أذرعهم. وفور دخولهم يفحص الطبيب ظهورهم وصدورهم بمطرقة صغيرة لها أنبوب ورأس من المطاط. «تنفّس الآن... زفير... جيد...» ثم يملي الوصفة خلال ثانية أو ثانيتين ويهتف الكلمة المعتادة «التالي!».

كل صباح، وعلى مدى ثلاث سنوات، بين الساعة التاسعة وقت الظهيرة كان يمر هذا الطابور من المرضى. في ذلك اليوم تحديداً، في العشرين من أيار، عندما دقّت الساعة التاسعة دخل رجل أشبه بهيكل عظمي طويل؛ عيناه تائهتان قلقتان ووجنتاه غائرتان وقد بدا نصف جسمه الأعلى العاري أشبه بقفص مغطى بأوراق الرق يرتفع أحياناً تحت وطأة سعال موجع – باختصار كان إنساناً هزيلاً إلى درجة أن بقاءه حياً لمدّة طويلة هو من ضروب المستحيل. كان معطفه من جلد الثعلب الرمادي معلّقاً على ذراعه. حاول أن يقي نفسه من السقوط بأن تمسّك بأوراق الشجيرات المدارية الطويلة.

«أوه، يا للشيطان! لا أستطيع أن أفعل لك شيئاً!» دمدم الطبيب وأكمل: «من تظنني – الطبيب الشرعي؟ في أقل من أسبوع سوف تبصق الخلية الأخيرة في رئتك اليسرى – اليمنى مثقوبة كالغربال! التالي!».

كان المستخدم العملاق على وشك أن يحمل المريض خارجاً عندما لطم الطبيب البارز الخبير بفنّ الشفاء على جبهته فجأة، وسأل المريض بفظاظة، وعلى وجهه ابتسامة مترددة: «هل أنت ميسور الحال؟».

«إنني مليونير – بل أكثر» تنهد الرجل البائس الحزين الذي طرده «هاليدنهل» منذ قليل من عالم الأحياء بشكل قطعي.

«حسنٌ جداً. أسرعْ إلى محطة «فيكتوريا» في الحال وخذ قطار الحادية عشرة السريع إلى «دوفر»، ثم اركب الباخرة إلى «كاليه». ومن هناك استقل القطار إلى «مارسيليا» - احجز مقطورة تحتوي على حمام بخار، ومن «مارسيليا» إلى «نيس». وهناك حاول أن تحيا على تناول البقلة المائية فحسب، مدة ستة أشهر - لا شيء آخر سوى البقلة المائية- امتنعْ عن تناول الخبز، ولا تقرب الفاكهة أو الخمر، أو أي نوع من أنواع اللّحوم. اشرب ملء ملعقة من ماء المطر المعالج باليود مرة كل يومين. كُلْ البقلة المائية مدقوقة ومسحوقة مع عصارتها... تلك هي فرصتك الوحيدة- لكن دعني أخبرك بأن هذا العلاج المزعوم هو مجرد إشاعة سمعتها، ولا زالت تضجّ في أذني طوال الوقت. أنا لا أؤمن بها على الإطلاق، وأعتقد بأنها إشاعة سيئة أكثر منها سخيفة، إنما اقترحت عليك العمل بها لأنك في وضع ميؤوس منه، مع ذلك، كل شيء ممكن... التالي!».

وبحرص شديد وُضع المسلول «كرويسوس» في عربة المصعد المزوّدة بالوسائد، وابتدأ موكب المرضى المألوف يتهافت على مكتب الطبيب.

بعد ستة أشهر، الثالث من شهر تشرين الثاني، عندما دقت الساعة معلنة تمام التاسعة، جاء رجل أشبه بعملاق - صوته مرعب، إنما مرح، هزّت نبراته الألواح الزجاجية جميعها في عيادة الطبيب، وجعلت أوراق الشجيرات المدارية فيها ترتعش؛ وجنتاه ضخمتان ريّانتان ويرتدي ملابس من الفراء- اخترق صف زبائن الطبيب «هاليدنهل» كقذيفة بشرية مندفعاً من دون بطاقة إلى داخل الحجرة الخصوصية لأمير العلم والمعرفة؛ الذي كان قد دخل لتوّه ليجلس وراء مكتبه. أمسك العملاق بالطبيب وأغرق وجنتيه المتعبتين الشاحبتين بالدموع وهو يقبّله بصخب المرة تلو المرة، ثم حمله وأجلسه على كرسيه الأخضر ذي الذراعين وقد وصلت حالته إلى حد الاختناق تقريباً.

صاح العملاق: «إذا أردت أعطيتك مليوني فرنك، أو ثلاثة ملايين. إنني مَدين لك بروحي -بالشمس، بالعواطف التي لا تقاوم، بالحياة - مَدين لك بكل شيء. اطلب مني ما تريد - أي شيء».

«من هذا المجنون؟ أخرجوه من هنا» قال الطبيب بوهن بعد لحظة الانهيار التي مرت به.

«أوه، كلا، لا تفعل» هدر العملاق وهو ينظر إلى المستخدم الضخم نظرة جعلته يتراجع وكأنه أصيب بلطمة. أكمل قائلاً: «أدركت الحقيقة الآن. حتى أنت يا منقذي لم تستطع أن تتعرّف عليّ.

أنــا رجــل البقلة المائيــة، الهيكل العظمــي الميؤوس منه، المريضــ البائس. شــيء جميل. البقلة المائيــة، البقلــة المائيــة! حسنٌ، قد أنهيت حمية الستــة أشهر على البقلة المائيــة؛ انظر الآن إلى نتيجــة مــا أوصيتني باتباعه! انظــر هنا واسمع!» ثم بــدأ يضرب على صــدره بقبضتين ضخمتين كفيلتين بتحطيم جمجمة ثور.

«ماذا!» صاح الطبيب وقفز واقفاً على قدميه. «أنت – يا إلهي، أنت الرجل المحتضر الذي...».

زعق العملاق: «نعم، نعم وألف مرة نعم. أنا ذاك الرجل بعينه. منذ أن حطت طائرتي هنا مساء البارحــة طلبــت أن يُصنع لك تمثــال من البرونز، ولســوف أضمن لك نصبــاً تذكارياً في (ويست مينستر) بعد موتك».

تهــاوى العمــلاق على أريكة ضخمة فصــرّت نوابضها وأنّت تحت ثقله. تابــع حديثه بتنهيدة من البهجة، وابتسامة تفيض سعادة: «آه، ما أجمل الحياة!».

همــس الطبيــب بشيء ما إلى المستخدم وأمينة السر فغــادرا الغرفة في الحال. وما إن اختلى بمريضه الذي أُعيد إلى الحياة حتى حدّق في وجهه بصمت مدة دقيقة أو دقيقتين. كان الطبيب صلبــاً شاحباً وهادئاً كعهــده دوماً. ثم قال فجأة: «اسمح لي أن أُبعــد تلك الذبابة عن جبينك!». اندفــع إلى الأمام وهــو يتحدّث. سحب من جيبه مسدساً قصير الماســورة وبسرعة البرق أطلق النار على الصدغ الأيسر لرأس زائره.

سقــط العملاق وقد تحطمــت جمجمته، وتنــاثــرت بقايا دماغه المعتــرف بالجميل على الأريكــة وعلى بســاط الغرفة، وبقيت يــداه تختلجان دقائــق قليلة بشــكل لا إرادي. وبعشر حركات من المقص شق الطبيب المعطف والثياب الخارجية والداخلية بحيث أضحى صدر الرجــل الميت عارياً؛ ثــم فتح الجرّاح الهــادئ الرزين الصدر بالطــول بضرب واحدة من مبضعه العريض.

بعــد ربع ساعة دخــل الشرطي إلى العيادة ليطلــب من الطبيب «هــاليدنهــل» مرافقته. فوجده يجلس ساكناً إلى طاولته الملطخة بالدماء وهو يفحص بعدسة مكبّرة رئتين ضخمتين ممددتين أمامــه. كان عبقري العلــم يحاول أن يكتشف من حالة القتيل تعليلاً مقنعــاً لتأثير البقلة المائية الخــارق. وقف الطبيب وقال: «أيّها الشرطي، لقد أحسســت بضرورة قتل ذلك الرجل لأن عملية تشريــح عاجلــة له قد تكشف لي – كما اعتقدت– عن سر ينطوي علــى أهمية بالغة حول الحيوية المترديــة للجنســ البشري. لهذا السبب لــم أتردد، دعني أعترف لــك، بالتضحية بضميري في سبيل واجبي».

لا داعي لأن أضيف بأن الطبيب الشهير قد أُخلي سبيله على نحو سريع بكفالة اسمية انطلاقاً من أن حريته أكثر أهمية من سجنه. هذه القضية الغريبة سوف تعرض، كما أسلفت، أمام محكمة الجنايات البريطانية.

إننا نعتقد بأن تلك الجريمة الكبرى لن تودي ببطلها إلى المشنقة لأن الإنكليز، يدركون بأن الحب الكلي لإنسانية المستقبل، بغضّ النظر عن فَرْد الحاضر، هو في زماننا الدافع الوحيد الذي يسوّغ تبرئة تطرّفات العلم النبيلة مهما تكن الظروف.

❁ ❁ ❁

ياسر المالح

رجل التربية والإعلام والموسيقا

د. ملكة أبيض

أعطى القرن العشرون في سورية عدداً كبيراً من أعلام الثقافة في مجالات الأدب، والفكر، والإعلام، والموسيقا، والرسم، وغيرها.

لمعت أسماء محدّدة لتميّزها في أحد المجالات وتمكنها من إحداث تغيير لافت فيه. ولكن أسماء أخرى لم تحظ بالبقاء لتوزع نشاطها على مجالات عدّة، على الأرجح. ولكن ذلك لا يعني إغفال منجزاتها، لأن الثقافة تراكمية، وتراكم المنجزات الكمية يفضي إلى تغير كيفي في مرحلة من المراحل.

من هنا أرى نفسي أذكّر بياسر المالح أحد أعلام الثقافة في القرن الماضي، وبداية القرن الحالي.

بقي ياسر المالح، خلال ما يزيد على نصف القرن ملء السمع والبصر يقدّم برامج إذاعية وتلفزيونية، وحوارات عامة، وندوات استماع موسيقي استمرت سنوات عديدة، ولكن ما نشره من كتب قليل نسبياً، إلا أنه مهم من حيث المضمون لتميّزه بالطرافة والتجديد. وهو يشتمل على:

١- الأميرة التي اختفت في فندق الكويت، (١٩٨٤م):

مجموعة من المقالات، يسميها ياسر المالح بالمقالات الدرامية، ويعرّفها بقوله: «لما كانت بداية (١٩٨٠م) بدأت أكتب ما دعوته **بالمقال الدرامي**.. في اعتقادي أن المقالات الدرامية التي



كتبتها علامة على طريق الكتابة الصحفية.. المقال الدرامي عندي ليس أقصوصة لكنه يشبهها؛ وليس سيناريو سينمائياً لكنه يشبهه من بعض الوجوه؛ وليس مقالاً أدبياً لكنه يمتّ إليه بصلة أحياناً.. في المقال الدرامي كنت أتحدّث بلغة المتكلّم. تحدثتُ عن نفسي وعن أسرتي وأصدقائي.. تحدثت في السياسة والاجتماع والإنسانيات، وأدركتُ أن المقال الدرامي يتسع لكل مضمون...».

انطلق الكاتب في هذه المقالات من مبدأ أن القارئ يستمتع بشيئين، الأحداث التي تحكى له بسرعة دون تزويق، والفكاهة التي تحمل في بعض الأحيان السخرية من النقائض البشرية.

وهكذا راح يمزج بين الأمرين، ويسرّب من خلال ذلك كثيراً من الأفكار التي لا يستطيع أن يجهر بها مباشرة، واستخدم في جميع ما كتب لغة بسيطة يفهمها القارئ المبتدئ، ويفهم القارئ المتعمّق ما وراءها.

والحقيقة أن نصوص الكتاب فريدة في بابها، تستقي مادتها من الواقع، ثم تصوغها صياغة جديدة بفعل الخيال والصنعة.

٢- أمسيات دمشقية ٢٠٠٨م:

عن هذه الأمسيات يقول ياسر المالح: «محاضراتي منذ أربعين سنة كثيرة متنوعة.. منها ما كان في اللغة العربية، ومنها ما كان في الإعلام، مرئياً ومقروءاً ومسموعاً، ومنها ما كان في شؤون الأطفال، ومنها ما كان في الغناء والموسيقا، وقد بلغ عددها جميعاً (٤٣٠) محاضرة، أُلقيت في مدن عديدة، داخل سورية وخارجها.

اخترتُ منها سبع محاضرات وهي: الشخصية الشعبية في الحارات والأسواق الدمشقية، التعبيرات الدمشقية، اليد: هذه المعجزة، نزهة على ظهر حمار، اسمك مهمّ جداً، الخوف ولعبة الحروف، ثنائيات ساخرة.

ومما يلفت النظر في هذه المحاضرات الاستقصاء الشامل لعناصر الموضوع المعالج. ففي المحاضرة الأولى يتحدث ياسر المالح عن الشخصية الشعبية في الحارات والأسواق الدمشقية، بسماتها، وسلوكياتها، وخلفياتها، وعن الأحياء التي نشأت فيها هذه الشخصية

الشعبيــة وكوّنت نفسها، وعن الأسواق التي ضمّت هــؤلاء الأشخاص، وما صنعت أيديهم، وما جلبته من البضائع النادرة النافعة.

وفـــي المحاضرة الخامسة (اسمك مهمّ جــداً)، توسّع في الأسماء حتى ضمّ أسماء العرب فـــي الجاهلية، وصدر الإسلام، والتعبيد، والتحميد، وأسماء الأنبياء، وأسماء الخلفاء، وأسماء الأئمة من آل البيت، وأسماء الصحابة والتابعين، وموروث الأسماء العربية – التركية.. وختمها بمعجم ألفبائي سرد فيه ما اشتهر من الأسماء موضّحاً معانيها.

ولم تخلُ هذه المحاضرات من دعابة محببة، تجلّت على الأخص في محاضرته، نزهة على ظهر حمار، تناول فيها هذا المخلوق المظلوم من جوانبه جميعها، لغة، وأدباً، وحضارة..

٣- وفي كتابه «الموسيقا والأغنية العربية» ٢٠١١م:

اختــار الأديب ياسر المالح، دراسات كتبها في مجلة الحياة الموسيقية، منها دراسات عن أعــلام الموسيقا والغناء سيد درويش، ومحمد عبد الوهــاب، وأسمهان؛ وأخرى عن القوالب الغنائيــة: الموّال، والطقطوقة، والأناشيد الوطنية، وأغاني الأطفال.. وثالثة في مجال التأثير والتطوير كأثر التكنولوجيا، وأثر الموسيقا الإسبانية في الغناء العربي. وهدف هذه الدراسات إثــارة الرغبة في الاستماع إلـــى الأغنية العربية برؤية جديدة، كما يقــول، وأقول إن هدفها الواسع هو إيقاظ التذوق الموسيقي وتعميقه.

٤- على أن أهم أعماله هو برنامج «**افتح يا سمسم**» الذي قدّمه للأطفال من الكويت، في العقدين الأخيرين من القرن الماضي محاكاةً لبرنامج عالمي باللغة الإنجليزية. ويعود الفضل في تعريبه إلى ياسر المالح الذي أصرَّ على تقديمه لأبناء العربية بلغتهم.

ومـــن الأغانـــي التي كتبها منذ (١٩٧٧م) لهــذا البرنامج، وبرامج أخــرى للأطفال اختار الأغاني التي ضمّها كتاب «**الطفل يغني كلماتي**». وعن هذه المجموعة يقول:

«ما كتبته ليس شعراً كالشعر الذي ينشده الشعراء، ولكنه شبيه به.. وهو في معظم الأحيان أقــرب إلى النظم منه إلـــى الشعر، ولا سيما إذا كان التعليم هدفه. لذلك لا يسلك في ديوان، ولا ينبغـــي له. إنما يتآلف فـــي كتاب يكون مرجعاً للأطفال الذين يريــدون أن يستوثقوا مما ينشدون، فلا يلتبس في غنائهم لفظ، ولا يختل وزن؛ ومرجعاً للباحثين الذين يودّون أن يعرفوا ماذا يغني الأطفال باللغة العربية.. ما كتبته ليس أناشيد مدرسية أيضاً، فللأناشيد المدرسية

حرمتها و صورتها وإيقاعها المتميز.. وهي أناشيد جماعية، على الأغلب، في باحة المدرسة، أو على المسرح، وفي المناسبات الاحتفالية.. ما كتبته هو أغانٍ موظّفة، لها أهداف محدّدة، تصلح للصورة التلفزيونية.. وهي مقيّدة بالهدف التربوي أو التعليمي..».

ويلفت الكاتب النظر إلى أن جمهور الأطفال الذي يتلقّى هذه الأغاني تقع أعماره بين الثالثة والتاسعة، لذلك كانت ألفاظها سهلة، ومعانيها قريبة مما يألفه الطفل ويرى ويسمع ويمارس.

أمّا الوحدة النغمية الإيقاعية للأغنية فهي متصلة بالتفعيلة، لا بالبيت ذي الشطرين، لأن التفعيلة تتيح قدراً أكبر من الحرية في الكتابة مما يتيحه نظام البيت.. على أن النصوص تحافظ على الوزن، والقافية، والمفردات الجميلة والصور الموحية والأفكار البنّاءة، وهو ما يحتاج إليه أدب الأطفال.

من هذه الأناشيد نذكر أبياتاً من نشيد كَتَبَه للكِتاب المدرسي للصف الثاني الابتدائي بعنوان، «**في معرض دمشق**».

أطفالُ العالم في بلدي

أهلاً أهلاً

هاتوا يدكم شُدّوا بيدي

أهلاً أهلا

شُدّوا فالقوّةُ في الوحدةْ

ولنلعبْ في ضوءِ القمرِ

نمرحْ نقفزْ تحت الشجرِ

ولنزرعْ للذكرى وردةْ..

ويُلاحَظ في هذه المجموعة تناولٌ جديدٌ للموضوعات المألوفة. مثل الأخضر، والنخلة، والصحراء، والفنون، وأسعد أسرة، ولغة الضاد.

ونأخذ على ذلك مثال نشيد «العمر لو تدري كتاب»، ومنه:

في بيتنا كُتُبُ

كأنها ذهبُ

فيها كنوزٌ من أحاديث الجدودْ

فيها قصائدُ مطربةْ

فيها معارفُ للخلودْ

اقرأْ معي يا صاحبي

اقرأْ معي في كُتُبي

فالعمرُ، لو تدري، كتابْ

وفيها موضوعات جديدة، منها: الملاحظة، طوابعي، المدينة، الطريق، فكرة، أنا إنسان، رسوم الأطفال زمن الحرب وزمن السلم، وسأقتطف فيما يلي بعض الأبيات من نشيد «قوس قزح»:

في قَوْسِ قُزَحْ

ألوانُ فَرَحْ

ألوانٌ سرقتها الأزهارْ

ألوانٌ عشقتها الأشجارْ

ألوانٌ غنَّتها الأطيارْ

سبعةُ ألوانْ

تعزِفُ ألحانْ..

هــذه الأناشيد تتضمن الفكرة الخيّرة النبيلــة، والألفاظ السهلة العذبة، والصور الجميلة البسيطــة. لذلــك يمكن وضعها بين أيدي الأطفال في دروس القــراءة، والنشيد، والمطالعة، وهي تغني المكتبة العربية في هذا المجال.

ولا بدَّ لي في نهاية هذه الكلمة أن أذكر أن الشاعر سليمان العيسى، وهو الصديق الحميم لياسر المالح، خلال ما يزيد على أربعين عاماً، لخّص مواهب صديقه وإبداعاته في هذا البيت:

يا أنت يا كاف شمخ   للصعب يوماً ما رضخ

معبّراً عن كل موهبة يمتلكها بالحرف الأول للكلمة، فالكاف تدلّ على الكاتب، والشين على الشاعــر، والميم على الموسيقي، والخاء على الخطّاط؛ على غرار لقب «كشاجم» الذي أُطلق علــى الكاتــب، الشاعر، الأديب، الجَدَلي أو الجواد، المنطقــي أو المنّجم، أبي الفتح محمود الرملي (من القرن الرابع الهجري).

تاريخ القهوة

عبد الله السليمان

تُعدُّ القهوة من أكثر المشروبات المستهلكة على مستوى العالم، والأكثر أهميةً على مستوى المنطقة، وقد اختلف المؤرخون حولَ موطنها الأصلي هل هو الحبشة أو اليمن؟ فالباحثة الفرنسية بريجيت مارينو تشير إلى أن موطن القهوة الأول كان اليمن، إلا أن المؤرخ والمستشرق الإنكليزي برنارد لويس يرى أن معظم الدلائل تشير إلى أن موطنها الأول كان في إثيوبيا، وربما أُخِذَ اسمها من المقاطعة الإثيوبية (كافا Kaffa)، حيث ما تزال تنبت فيها نبتةُ البن بريةً. وهكذا ما زال مكان اكتشاف القهوة غير مؤكد. وأيّاً كان مكان اكتشافها، تقول الأسطورة الأكثر شيوعاً بأنّ القهوة اكتُشفت عندما كان أحد رعاة الماعز يرعى قطيعه، وعندما لاحظ أنّ بعضاً من القطيع يسرح ويقفز ويجري بحيوية ونشاط بعد تناوله لثمار حمراء اللون من إحدى الأشجار أصابه الذهول والفضول فذهب ليجرّب بنفسه هذه الثمار علّه يشعر بالتأثيرات نفسها فكان له ذلك. وسرعان ما انتشر خبر هذه الثمار بين الناس وانتشر استخدامها كذلك، ففي بادئ الأمر عُرِفَت القهوة كطعام وليس كمشروب. ومن (كافا) أُدخلت إلى اليمن وإلى منطقة (مخا) Mucha تحديداً في القرن الرابع عشر أو الخامس عشر الميلادي. ولكن لا يختلف أحدٌ على أن القهوةَ انتقلتْ من اليمن إلى الحجاز ومنه إلى سورية ومصر، ومن سورية إلى تركيا فأوروبا.

ويحدثنا أحد الكتّاب المصريين: «إن أخباراً وصلت إلى مصر في بداية القرن السادس عشر تفيد أن شراباً يدعى القهوة قد انتشر في اليمن وكان يستخدمه مشايخ الصوفية وآخرون لمساعدتهم على البقاء متيقظين خلال تمارين عبادتهم». واستمر الكاتب يشرح أن القهوة أحضرها إلى اليمن رجل يدعى جمال الدين أبو عبد الله محمد بن سعيد الذبحاني، وكان الشيخ الذبحاني يتولى رئاسة الإفتاء في عدن، وكان أيام عمله ذاك على علاقة بالحبشة، وربما تعاطى التجارة مع تجار الحبشة. لذا نجده يسافر إلى هناك، فيتعرَّف على مشروب القهوة، وترتاح له نفسه. وبعد عودته أُصيب بمرض جعله يتذكر مشروب القهوة، فأرسل من جلبها له، فطفق يصنعها كما كان يصنعها الأحباش، فشربها واستفاد منها، ووجد أن من بين خصائصها أنها تُبعد الإعياء والنعاس وتعطي للجسم نشاطاً وحيويةً.

بقيت القهوة محدودة الانتشار في اليمن، ولقيت معارضة من مشايخها، وعدّوها مشروباً جديداً ومبتدعاً لا يتناسب مع مروءة الرجل. أما الشيخ الذبحاني فقد أصبح من المتصوفة على الطريقة الشاذلية، وترك القضاء والإفتاء، ولازم شرب القهوة، وهذا سبب آخر زاد من عدد معارضيها. لكن القهوة أصبحت من لوازم الصوفية، لأنها تساعدهم على السهر وقيام الليل. وبعد مدة لا تتجاوز العَقْد بدأ بعض المزارعين بزراعة شجرة القهوة بسبب انتشار شربها بين الطبقة العليا في اليمن، وبعد ذلك شربها الناس جميعهم، سواء المتعلمون أم العامة، لمساعدتهم في الدراسة وفي القيام بأعمالهم المهنية والحرفية المختلفة لذلك استمرت في الانتشار.

وعبر اليمن انتقلت القهوة إلى الحجاز، وسرعان ما انتشر شربها بشكل واسع حيث تكشف حادثة مكة سنة (١٥١١م) ذلك، وفي هذه الحادثة ضُبطت القهوة وهي تُشرب بجوار الحرم، وتفاصيلها تكشف أن القهوة كانت قد وصلت الحجاز قبل سنوات على الأقل، وكان الحجاز في ذلك الوقت خاضعاً لسلطة المماليك من الناحية السياسية، وكانوا قد اتخذوا من القاهرة عاصمةً لهم، ويحكمها آنذاك السلطان قانصوه الغوري (١٥٠٠- ١٥١٦م)، الذي كان قد عيَّن خاير بك ناظراً على الحِسْبة في مكة المكرمة، فكتب إلى السلطان قانصوه يبين له أنه في ليلة (٢٢/ ٢٣) من ربيع الأول (٩١١هـ - ١٥١١م) وفي طريق عودته من الكعبة المشرفة إلى بيته شاهد جماعةً تحتفلُ بالمولد النبوي ووجد بينهم شيئاً يتعاطونه على هيئة الشَّرْب الذين يتناولون المُسكِر، ومعهم كأس يديرونه ويتداولونه بينهم... فسأل عن الشراب المذكور فقيل هذا شراب اِتُّخِذَ في هذا الزمان وسمي القهوة يُطبخ من قشر حَبّ يأتي من بلاد اليمن يُقال

له: (البُنّ)، وأن هذا الشراب قد فشى أمره في مكة وكَثُرَ وصار يُباعُ في مكة على الهيئة نفسها التي تُباع بها الخمرة في الخمَّارات، ويجتمع عليه بعض الناس بالرهن وغيره مما هو ممنوع في الشريعة المطهرة.

ويبدو أن القهوة لم تكن هي التي أقلقتْ ناظر الحسبة، بقدر ما أقلقته الأمور المصاحبة لشربهـــا، لذلك جمــعَ قضاةَ الإسلام وعلماءه؛ أمثال قاضي القضـــاة صلاح الدين بن ظهيرة الشافعـــي، والقاضي نجم الدين بن عبد الوهاب المالكـــي، والشيخ شهاب الدين فاتح البيت الحـــرام، وغيرهم كثير، وذلك لمناقشـــة أمر القهوة، وقد اتفق العلماء على التمييز بين شرب القهـــوة وبيـــن ما صاحَب شربها من مظاهـــر وأحوال، وأجمعوا علـــى أن اجتماع الناس على هـــذه الهيئة حرام يجب إنـــكاره، وأما الحَبّ المسمى (البُنّ) فحكمـــه حكم النباتات والأصل فيـــه الإباحة لقوله تعالى في سورة البقرة: الآية ٢٩: (**خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً**)، ولكن تركـــوا الأمر للأطباء لكي يقـــرروا إذا كان يحصل من شرب القهوة ضرر في البدن أو العقل. ورفع محضر اجتماعهم إلى السلطان في القاهرة، وحين وصل المحضر إلى السلطان أصدر مرسومـــاً لنشره في مكة يمنع شربها لأنّ الأطباء أشاروا بضررها على الصحة. إلا أن مرسوم السلطـــان لم يكن مرسوماً قطعياً حيـــث استمر شرب القهوة في الديار المقدسة، ولاسيما أن علمـــاءً كباراً أمثال نور الديـــن بن ناصر الشافعي مفتي مكة كانوا مـــن المدافعين عن جواز احتسائها.

ومـــا لبثت سلطة المماليك أن سقطت ودخل السلطان العثماني دمشق في سنة (١٥١٦م)، ودخل القاهرة بعد معركة الريدانية سنة (١٥١٧م)، وبايع الحجاز الدولة العثمانية دون قتال. ولما كان شيخ الإسلام يتصدر الواجهة الدينية في الدولة العثمانية، ولما كان زكريا الأنصاري (١٤٢٠-١٥٢٠م) يشغـــل هذا المنصـــب، كان لرأيه في القهوة القول الفصـــل، أولاً لأنه شيخ الإسلام، وثانياً لأن تلاميذه قد تبوؤوا هذا المنصب في ولايات الدولة العثمانية (الشام وحلب والحجاز ومصر)، واللافت للانتباه أن الأنصاري قد تقلَّب في موقفه من القهوة بين التحليل والتحريم، حيث أفتى لبعض أتباع المذهب المالكي بتحريمها، إلا أن المولعين بشرب القهوة راجعـــوه في ذلك، فاستفسر أولاً ممن يشربون القهوة عنها، ولم يكتف بذلك بل أراد الاختبار وأحضر قشر (البُنّ) ثم أمر بطبخه ثم أمرهم بشربها ثم فاتحهم بالكلام فراجعهم فيه ساعة زمنية فلم ير منهم من الكلام لا تغيراً ولا طرباً فاحشاً بل وجد منهم انبساطاً قليلاً... ثم زاد فلم يؤثر. لذلك صنف في تحليلها مصنفاً قاطعاً.

وفـي سنـة (١٥٢٤م) جاء مكة العالم المعـروف محمد بن عـراق (ت ١٥٢٥م) «شافعي زمانه وجنيد أوانه» الذي هاله أن يفعل في بيوت القهوة من المنكرات، فأصدر فتوى بتحريم المقاهـي، مع تصريحه بحِلِّها بحد ذاتها لأكثر من شخص في أكثر من مناسبة. ومن اللافت للانتباه أن ابنه الشيخ علي بن محمد كان من أشد أنصار القهوة في ذلك الوقت.

ومـن مكة المكرمة ومن دون شـك، وبفضل الحجاج وطلاب العلـم والتجار العائدين، انتقلـت العادة غرباً إلى مصـر وإلى سورية والأراضي العثمانية الوسطى وشرقاً إلى إيران، وأوّل مـا ظهـرت القهوة خارج الحجاز كان ذلك في مصر في مطلـع القرن السادس عشر الميلادي، حيث جلبها طـلاب العلم اليمانيون إلى رواقهم في الجامع الأزهر، وكان طلاب اليمـن وما جاورهم في الرواق اليمنـي يسهرون للدراسة وترديـد الأذكار وإنشاد المدائح النبويـة، والاستعانة على مغالبة النعاس بشرب القهوة. ولقيت القهوة معارضة علماء مصر، وجـدلاً فقهياً وأدبياً بينهـم؛ إلا أن المؤرخين يشيرون إلى أن القهـوة والمقاهي قد فشت فـي مصر في عهد واليها خسروف باشـا (١٥٣٤- ١٥٣٦م). بينما يشير المؤرخ الدمشقي ابـن طولون إلى أوّل معلومة عن شرب القهوة فـي دمشق، وذلك بمناسبة زيارة قاضي مكة وشيـخ الحرم ابن ضياء (ت ١٥٣٤م) وإقامته فيها مدّة مـن الزمن، حيث يذكر ابن طولون أن ابـن ضياء ذهب عند الشيخ علي الكيزواني لسماع المولد النبوي وشرب القهوة من البن مـع الجماعة، كما تحدث ابن طولون عن زيارة الشيخ على بن محمد بن عراق لدمشق سنة (١٥٣٩م) والذي أشهر شرب القهوة فاقتدى به الناس وكثرت يومئذ حوانيتها بدمشق. والحق يقـال إن للطريقة الشاذلية الصوفية دون غيرها الفضل في انتشار القهوة في مصر وبلاد الشـام، لأنَّ القهوة مناسبة للصوفيين للقيـام بشعائرهم المختلفة. وكان عدد المقاهي في مدينة القدس قد بلغ خمسة مقاهٍ بحلول سنة (١٥٦٥م)، ولما خاف قاضي قضاة القدس أن تلهي المقاهي عباد الله عن بيوت الله، طلب من السلطان سليمان القانوني (١٥٢٠-١٥٦٦م) أن يصدر أمراً سلطانياً بإغلاق المقاهي في القدس، فكان له ذلك. بينما كان أقدم مقاهي دمشـق؛ هو المقهى الـذي افتتحه الشيخ محمد اليتيم في محلـة السويقة سنة (١٥٦٨م)، والمقهـى الذي بناه مراد باشا ضمن وقفه سنـة (١٥٩٥م) قرب باب البريد بدمشق. وتدل وثيقـة تحمل تاريخ العام التالي سنـة (١٥٩٦م) على أن والي دمشق سنان باشا أوقف ثلاثة مقاهٍ على منشآت دينية تقع اثنتان منهما في حي العمارة وحي باب مصلى والثالثة في قرية (خان عيون) جنوب دمشق.

ووفقاً للسجلات التاريخية العثمانية فالقهوة قد دخلت إلى إسطنبول عن طريق شخصين سوريين أحدهما من حلب والآخر من دمشق، وقد افتتحا أول مقهى لهما في العاصمة التركية إسطنبــول سنة (١٥٥٤م)، أي خــلال حكم السلطان سليمان القانونــي. وقد أثبت المشروب الجديــد حداثته بشكل كبير، وقد قيــل إن صاحب المقهى الحلبي عاد إلى مدينته بعد ثلاث سنــوات مع ربــح قدره خمسة آلاف قطعة ذهبية. وقد أحدث تطــور مجتمع المقاهي -بهذه السرعة- رعباً لكلا السلطتين السياسية والدينية على حد سواء، فالسُّلطات السياسية خافت مــن أن تصبح هذه المقاهي بؤرةً للمؤامــرات والدسائس والفتنة، أما السلطات الدينية فإنها شعــرت بالقلق إزاء شرعية هذه المنشطات وفــق ما يقتضيه الشرع الإسلامي، مما استدعى تدخــلاً سريعاً مع الفارق أنه لم يكن فتوى دينية في هذه المرة، بل حكماً سلطانياً، ففي سنة (١٥٧٢م) ورد حكم سلطاني مفاجئ إلى القاهرة يقضي بمنع المنكرات ويمنع استعمال القهوة والمجاهــرة بشربها وهــدم كوانينها وكسر أوانيها، وقد نفّذ العســس الأمر السلطاني بقسوة بالغــة. وكان الأقسى من ذلك قرارات السلطــان مراد الرابع (١٦٢٣- ١٦٤٠م) الذي منع كلاً مــن القهوة والتبغ في سنة (١٦٣٢م)، وأمــر بإعدام عدد من المدخنين وشاربي القهوة وهَدّم المقاهــي. وأخيراً بعد نقاشات طويلة بين مؤيديه ومعارضيــه أعلن أن التبغ مادة مشروعة، وذلك بالاستناد إلى فتوى من المفتي الأعلى السيد محمد باهاي أفندي المدخن الشَّره، والذي كان فــي سنة (١٦٣٤م) قد طُرِدَ من منصبــه وأُرسِل إلى المنفى بسبب إفراطه في التدخين. وعادت المقاهي إلى فتح أبوابها وتجميل مظاهرها في عهد السلطان محمد الرابع (١٦٤٨- ١٦٨٧م). ويعتقد بعضهم أن للأتراك دوراً مهماً في تطوير مذاق القهوة بإضافة نكهات عديدة مثل: القرفة والقرنفل وحب الهال، وأصبح لهم طرقهم الخاصة في تحضيرها.

وقــد سُمعت شكاوى أن المقهــى أصبح مركزاً للافتراء والفتنــة والأسوأ من ذلك كله أن المقاهــي أصبحــت مراكز للقِمار، حتى إنــه كان في إسطنبول مقهى معــروف كمكان للقاء شهــود الزور طــوال النهار والذين يمكن شــراء ذمتهم بمبلغ معين. كمــا أن المقاهي أمست مكانــاً للخصومات بين القــوى المتعادية، فممَّا يذكره المؤرخون في هذا السياق أنه في سنة (١٦٧٣م) انفجــرت شجارات بيــن السكمانية والإنكشارية، وقد بــدأت الشجارات في مقهى السكرية في حلب. وتورطت أحياناً مجموعات عرقية في الخصومات العسكرية.

إنَّ تناول القهــوة كان أحياناً موضوعاً لمعايير سياسية وتقويمات أخلاقية حتى منتصف القــرن الثامن عشر وفي هذا السياق يشير البديــري إلى أن حاكم دمشق أسعد باشا العظم

أمــر في منتصــف حزيران سنة (١٧٤٩م) بــأن تسحب من المقاهي والأســواق مادة ليست طبيعيــة محددة؛ يمكن أن تكون القهــوة أو التبغ، وهدد بالموت مــن يتناولها لأنها تعد من أعظــم المصائب، فالرجال والنساء وحتــى الشباب يتناولونها، وكان قد سبق هذا الأمر أمرٌ آخــر صدر في حزيران سنة (١٧١١م) بمنــع التدخين في الأسواق. ولكن لم يكن لهذا الأمر فائــدة على ما يبدو، فبعد بضعة أشهــر، أي في شباط (١٧٥٠م) ومن خلال جولة في جوار المرجــة والتكية السليمانية يلاحظ البديري أن النساء الجالسات على ضفاف بردى يتناولن القهــوة والتبغ كالرجال بل أكثر منهم. في الواقــع إن تدخين السجائر في المقاهي كان من العــادات الغربية ذات الأصــول الأمريكية التي سادت في تلك المرحلة، ووفقاً لمعلوماتنا أن أول مــرة أدخل فيها التبغ إلى المشــرق العربي كان عن طريق تجار إنكليز، في بداية القرن السابع عشر وسرعان ما أصبح التدخين شائعاً بشكل واسع.

مــن السهل أن نفهم لمــاذا أصبح الشاي والقهوة شائعَين جداً في المشرق العربي، ولماذا أصبــح المقهى مركــزاً اجتماعياً مهماً؛ فنحن لا نملك في حياة المــدن الإسلامية ما يقابل الحانات ويعادلها في الغرب الأوروبي، لذلك أتت المقاهي لملء هذا الفراغ. والأكثر من ذلك أن القهــوة بقيت احتكاراً عربياً لبعض الوقت، حيث عُدَّت حتى القرن السابع عشر محصولاً عربيــاً إستراتيجياً يمنعُ تصديرهُ خارج البلدان المسلمة، بعكس الشاي الذي كان بوسع العالم الغربي أن يصل مباشرةً إلى مصادره الأفضل والأرخص في الهند والصين، حيث مادة الشاي متوافرة بشكل أكبر.

كانت الإشــارات الأوروبية القديمة للقهوة وشاربي القهوة والمقاهي إشارات ازدراء بعض الشــيء، فعلى سبيل المثال كتبَ مبعوث فينيســي Venetian في إسطنبول جين فرانسيسكو موروسينــي Gian Francesco Morosini فــي سنة (١٥٨٥م) مبديــاً رأيهُ في المقهى الذي زاره، قائلاً: «كل هؤلاء أشخاصٌ رديئون في ملابس وضيعة، والجزء الأكبر منهم يقضي وقته فــي الكسل والخمول. لذلك هم يجلسون باستمرار للتسلية، ويشربون في الأماكن العامة وفي المحــلات وفي الشوارع السائــل الأسود المغلي والساخن جــداً. المستخرج من البذور التي يدعونها (البُنّ)». كما أن زائراً إنكليزياً آخر يدعى جورج ساندي George Sandys سافر إلى تركيــا في سنــة (١٦١٠م)، وهو يذم شاربي القهوة بقسوة أكبــر، قائلاً: «هناك في مقاهيهم، يجلســون ويتحادثون معظم اليوم ويحتســون شراباً يدعى «كوفــا» (أي القهوة) وهي شديدة السخونة وشديدة السواد، ومذاقها عكس ذلك».

ولكن سرعان ما تبدل رأي الأوروبيين في القهوة والمقهى، فقد افتُتح أوّل مقهى في أوروبا في مدينة فيينا بعد الحصار التركي الثاني لها. وكان مالك المقهى شخصاً أرمينياً وحصل على حــق حصري بفتح المقهى، وقد طالب بهذا الامتياز كمكافــأةٍ له على خدماته في المخابرات النمساويـــة وراء الخطوط التركية. ومن القسطنطينيـــة انتقلت عادة شرب القهوة إلى البندقية فـــي سنة (١٦٤٥م). وافتتح أوّل مقهى فـــي إنكلترا سنة (١٦٥٢م)، وذلك عندما قام شاب تركي يدعـــى باسكوه روزي بافتتاح أوّل محل لشرب القهوة في شارع لومباردت الواقع في قلب مدينة لنـــدن. وفـــي عهد لويس الرابع عشر ملـــك فرنســـا (١٦٤٣-١٧١٥م) كان الملك يشرب القهوة ويقدّمهـــا لضيوفـــه، كما أننا نستشف مدى قبول الأوروبيين للقهـــوة من خلال كتابات رحالتهم الذيـــن زاروا دمشق في القرنيـــن الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين، ووصفوها بأنها باريس الشرق، ووصفوا مقاهيها بأنها أماكن جميلة وأنيقة وممتعة ولاسيما تلك التي تقع على ضفاف نهر بردى. وهكذا أمسى للأوروبيين ذوقهم في كل من القهوة والمقهى، ففي عهد لويس الخامس عشـــر بلغ عدد المحـــلات التي تقدم القهوة في باريس ستمئة مـــكان، ولم يكن في فرنسا كلها شجرة بُنٍّ واحدة. وغدت القهوة من أهم المواد في قائمة صادرات المشرق العربي إلى أوروبا. أمـــا بالنسبة إلى التجار المصريين الذين كانوا يخسرون تجـــارة التوابل المربحة، فقد أمست تجارة القهوة بديلاً مفيداً لهم مع نمو السوق الأوروبية. ثم جلب الفرنسيون شجرة بُنٍّ من اليمن زُرعـــت في حديقة النباتات فـــي باريس، ونجحت التجربة بعض النجاح، ثم نقلت فرنسا زراعة شجر (البُنّ) إلى جزر مرتينيك، ومن هناك إلى أمريكا الجنوبية كلها ولاسيما البرازيل.

إنَّ المراقب الدقيق للمقهى في المشرق العربي سيجد أن المشهد الشائع يتألف من رجال يجلســـون حـــول طاولات ليشربوا فنجاناً من القهوة فحسب أو حتـــى كوباً من الشاي، أو ربما ليدخنـــوا لفافات التبغ أو ليلعبـــوا النرد أو ليقرؤوا الصحيفة، في أي ساعة من ساعات اليوم تقريبـــاً، ومن المحتمـــل أن الرجل الذي يجلس في المقهى لديه صحيفة ليقرأها، وهذا يمثل -بالتأكيد- واحدة من أهم المظاهر الثقافية التي تسرّبت إلى المشرق العربي بفعل المؤثرات الغربيـــة. ولن تكون الصحف وسيلة الإعلام الوحيـــدة الموجودة في المقهى، بالتأكيد هنالك المذيـــاع، وربما جلس رواد المقهى في المشرق العربـــي ليستمعوا نصف استماع إلى ما يبثّه المذيـــاع من نشرات إخبارية أو ما شابه، وقـــد افتتحت في تركيا أوَّل محطة بث للمذياع في المشرق الإسلامي في سنة (١٩٢٥م)، أي بعد افتتاح إذاعة لندن بثلاث سنوات فحسب. وفي وقت لاحق صار يمكن أن يشاهد زوار المقاهي التلفاز المثبّت في أحد أركانه.

وإذا كان الرجل الذي يجلس في المقهى من الطبقة المثقفة، ضعف بصره بسبب القراءة، فارتدى نظارات طبية. ومن المؤكد أننا سنجد ساعة حائطٍ معلّقةً على أحد جدران المقهى، ومن الممكن أن يحمل الزبون ساعة في يده، وكلاهما ابتكار عربي-إسلامي قديم. وإذا كان الرجل الذي يجلس في المقهى يشرب القهوة مع أصدقائه، فمن المرجح أنه سيقضي وقته في (لعب الطاولة) وليس بحاجة إلى معرفة التوقيت، و(لعبة الطاولة) لها تاريخ طويل في المنطقة. واللعبتان الأكثر شعبية عند الأشخاص الذين نالوا حظّاً أوفر من التعليم والثقافة هما (لعبة الطاولة) والشطرنج، وكلاهما وفدا إلى الغرب الأوروبي من المشرق العربي الإسلامي. وبين فترات الأخبار والأحاديث سيكون في المقهى موسيقا، وما يقدَّم للزبون هو أغانٍ عربية كلاسيكية، غالباً ما تكون لسيدة الغناء العربي أم كلثوم أو للعندليب الأسمر عبد الحليم حافظ. ومن اللافت للانتباه الحضور الضعيف للنساء في المقاهي -هذا إن وُجدنَ- وهذه السمة هي من أهم سمات المقاهي في مختلف أنحاء المشرق العربي، ومن المحتمل أن يكنّ أجنبيّات، فالطاولات جميعها مشغولة من الرجال، سواء بشكل فردي أم جماعي.

المراجع

١) بريجيت مارينو، مقاهي دمشق وأصحابها في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ترجمة: محمد وليد حافظ، مجلة دراسات التاريخية، العددان ٧٩ -٨٠، دمشق، ٢٠٠٢م.

٢) سعيد السريحي، غواية الاسم، سيرة القهوة وخطاب التحريم، النادي الأدبي في الرياض، ٢٠١١م.

٣) محمد الأرناؤوط، من التاريخ الثقافي للقهوة في الحجاز ومصر والشام في القرن العاشر الهجري / السادس عشر الميلادي، مجلة دراسات التاريخية، العددان ٧١-٧٢، دمشق، ٢٠٠٠م.

٤) محمد الأرناؤوط، من التاريخ الثقافي للقهوة والمقاهي، جداول للنشر والتوزيع، الكويت، ٢٠١٢م.

5) Bernard Lewis - The Middle East 2000 years of History from the Rise of Christianity to the Present Day – London, 1996.

6) Cemal Kafadar – A History of Coffee – Harvard University, U.S.A.

7) Steven Topik & Martin Diedrich – From Bean to Brew: Coffee & Culture – University of California, 2014.

كتاب: (التعريف) السيرة الذاتية لابن خلدون

ظهير خضر الشعراني

أنجز الباحثون- جزئياً على الأقل- دراسة العوامل الاجتماعية والسياسية، وعلى الخصوص العوامل النفسية التي يُفترض أنها أثّرت بشكل أو بآخر على تفكير ابن خلدون، والمطلوب هو دمج تأثيراتها المتشابكة في سياق وجهة تنطلق من داخل تجربة ابن خلدون. بعبارة أخرى، ينبغي الشروع بما هو أبعد من الترميم الموضوعي للوقائع، أي الشروع بالكشف عن الدلالات الحية التي هي بمنزلة النسيج الداخلي للفكر، وهذا يتطلب بذل جهد تعاطفي كبير. لا ريب في ذلك. ولكن ينبغي الإقرار بأن ذلك يُشكّل شرطاً لا بدّ منه وجزءاً لا يتجزّأ من كل عمل تنقيبي تفسيري يتناول تمظهر الإبداع الإنساني.

إنّ معرفتنا لحقيقة تأليف ابن خلدون، ومن ثمّ لقيمته بالنسبة إلينا ستظل ناقصة مادمنا لم نحاول أن نكشف عن تطوره الذاتي، بدءاً بمراحل نشأته الأولى، في بيئته الخاصة، ولهذا ستشتمل المراجع التي لا بدّ من اللجوء إليها على عناصر كثيرة مختلفة، وأهمها: النصوص، المعنى الداخلي لكل حدَث، الوقائع الظرفية، الصدى الذي كان للحدث، أو الفعل في المجال النفسي الاجتماعي، والموقع الذي لكل جزء تفصيلي في إطار التجربة، لايجوز إهمال أي حدث مهما كان ضئيلاً.

وهكذا فإننا نحاول أن نصل إلى أقصى الموضوعية، وأنّ نقدّم وصفاً شاملاً يتناسب مع تجربة كلية، فبقدر ماننجح في ذلك نستطيع أن نفهم طبيعة وبنية مشكلة (المقدّمة) هذا

الكتاب اللغز في الثقافة العربية، وفي سبيل ذلك علينا أن نحدد الكيفية التي بها ينبغي استعمال الوثيقة التي هي كتاب (التعريف).

طريق مزدوج: النظرة العامة التي يعطيها المؤلِّف عن نفسه هي بالتأكيد الطريق الأقرب للدخول إلى عالمه، ولكنه طريق مزدوج. صحيح أنّ كتاب (التعريف) لايهمنا هنا إلا كدليل، ولكن ذلك لايسمح لنا بتغيير النظرة التي ستشتمل عليها من وجهة خارجية، بالطبع إنه ككل سيرة ذاتية جزء من سيرة المؤلِّف نفسه، إلا أن معنى ذلك أنه يتوجب علينا معرفة معطياته معرفة جيدة حتى نتجنب كل تشويه وكل تفسير اعتباطي، ولا سيّما حين نتوصل إلى تفهّم مطابق لسيرة المؤلِّف في ذاتها.

وعلى العموم، الاختلاف كبير بين دارسي ابن خلدون في تقديرهم لكتاب (التعريف) واستعمالهم له. ولنذكر على سبيل المثال موقفين يمثلان ذلك الاختلاف خير تمثيل. يقول الدكتور طه حسين: «مايسيطر عند ابن خلدون هو فكرة الأنا. اهتمامه بنفسه يظهر في سيرته الذاتية كما في سائر مؤلفاته، وإنه لمن المرجح أنه لم يكتب سيرته الذاتية إلا بدافع الرغبة في التحدّث عن نفسه، وفي إظهار نفسه، وفي الواقع لقد كان ابن خلدون أوّل كاتب يخصص كتاباً عن تاريخ حياته»[1].

ويشير جاستون بوتول من جهته إلى: «أنّ سيرة ابن خلدون الذاتية قصيرة جداً، وأننا نجد فيها خصائص التصور الشرقي، أوبشكل أعمّ تصور القرون الوسطى، عن الخبَر فهو يروي الواقعات، ولايتعرّض للأفكار»[2].

الفرق بين هذين الرأيين في وجهة النظر، يمزج طه حسين في تقديره تقييماً أخلاقياً يغيب لحسن الحظ تحت قلم جاستون بوتول، ولكن مهما كان الدافع وراء هذين التقديرين، فالمهم هو أنهما يقفان عند الخصائص الخارجية لكتاب (التعريف)، في حين أن المطلوب هو كشف علة هذه الخصائص ودلالاتها بالنسبة إلى كتابة ابن خلدون، وإلى التاريخ، إنّ لكتاب (التعريف) أهمية قصوى في نظر الفيلسوف المحلل الذي يبحث عن المسارات المحجوبة في تقدّم الروح. إذ أنه يتضمن لحظة متميزة من لحظات الوعي والذاتية التاريخية، مما يدل على السبيل المؤدي إلى أصول (المقدمة). ومن هنا ضرورة تحليل، ولو سريع، لسماته الرئيسية، من هذه الزاوية التي تهمنا.

نشوء المشكلة

من الواضح أنّ كتاب (التعريف) لايتصف بشيء من صفات المذكرات الخاصة، أو من صفات الاعترافات، ففي لحظة من حياته، قرر ابن خلدون كتابة سيرته الذاتية. لماذا؟ هذا هو السؤال الأولي الذي نجيب عنه بدءاً ببعض الملاحظات السلبية.

إنَّه لمن الطبيعي جداً أن يدور خبر السيرة الذاتية على أنا المؤلِّف، ولكن ثمّة طرق عديدة للإخبار عن الذات، فالشكل الذي ترتديه السيرة الذاتية يكشف عن حقيقة صاحبها أكثر من غيره من العناصر.

وضع القديس «أوغسطينوس» في اعترافاته -أخصّ ما في كيانه الداخلي- بقدر ما يمكن للخصوصية الداخلية أن تتمظهر وتتموضع فاعترافاته تشتمل على تحليل دقيق لكل مراحل تطوره. فهو يعاين ماضيه، ويفحص أعماله وأفكاره، وعواطفه، ويتّهم نفسه، ويدافع عن نفسه، ويحاكم نفسه أمام محكمة وعيه المرتد إلى الإيمان، ويجعلنا نشاهد النغم اللامتناهي الداخلي، حيث تستعيد النفس إنجازاتها، وإمكاناتها التي تلاشت، وتحوّلها إلى تكفير عن معاصيها، وإلى ترنيم وصلاة، وعلى العكس من ذلك فإن ابن خلدون لا يشعر بأي ميل إلى تحليل الذات وفحص الضمير. فهو لا يبدي في أي موضع من سيرته الذاتية اهتماماً بتساؤل عن نفسه، وبهذا المعنى، كان طه حسين محقاً حيث وضعه في الطرف المقابل لأبي العلاء المعري، وعلى العموم يمكننا القول إن «اعترافات» أوغسطينوس وكتاب (التعريف) لابن خلدون يعكسان طبعيّن وتصوريّن للإنسان مختلفين جذرياً ومرتبطين بروح الحضارتين اللتين ينتميان إليهما.

وفي مقابل ذلك، يُجمع الدارسون على الإشادة بصفات اللاتحيز والموضوعية عند ابن خلدون المؤرّخ، هذه الصفات موجودة في نص كتاب (التعريف) بصورة إجمالية، ولن نستغرب ذلك إذا تذكّرنا أنّ ابن خلدون وضع هذا النص وألحقه بكتاب (العبَر) نحو سنة (٧٩٧هـ) في أثناء إقامته في القاهرة، وفي الواقع يعرض ابن خلدون في هذا النص «واقعات» حصلت له أو لغيره، إلا أن المسافة التي يقيمها الوعي «التعريفي» بينه وبين نفسه لا تصل إلى حد جعله مشاهداً مجرّداً من كل مصلحة، فقد كتب ابن خلدون كتاب (التعريف) مدفوعاً بأهداف محددة في بيئة نفسية اجتماعية محددة، ففي موقفه العام يكمن شيء ما عميق، فما الذي نستطيع قوله في هذا الصدد؟

يظهـــر الطابع المحدود لموضوعية ابن خلدون من خـــلال شيئين: غياب بعض الواقعات المهمـــة من نص الخبر «التعريفـــي» من مثل كتابات مرحلة الشبـــاب، والأهمية اللامتناسبة المعطاة للحادثات المذكورة في الخبر، بالطبع، يمكن تفسير ذلك بالنسيان أو بالتناسي، بنوع مـــن التشويه غير المقصود، أو ببعض المعطيات التي فرضتها ظروف المكان والزمان، ولكن هـــذه الأسباب إذا كانت ضرورية لشرح التفصيل، فهي غيـــر كافية كتفسير شامل، فالتفسير الشامل يقتضي طرح السؤال عن العلة في مستوى الاتجاه العام لكتاب (التعريف). إذا كان ابن خلـــدون يتوسع في بعض التفاصيل التاريخية المهمة للمؤرخ أكثر مما هي لكاتب سيرة، بدلاً مـــن أن يهتم بذكر تفاصيل حياته العينيـــة المهمة، فذلك دليل على أن مشروعه ليس مشروع فحصـــ ضمير، واعتراف وكشف عن خصوصية ذاته. ولا يفيدنا اللجوء إلى أسباب لاواعية. إذ إنَّ الواقـــع يقضي بـــأن نتتبع الإشارات التـــي يعطيها الوعي عن نفســـه، وأن ننطلق منها لاستخلاصـــ الفكرة المسيطرة التي تتفرع منها كل الأسباب الممكن تعدادها. وأول ما ينبغي عملـــه هو تحليل مفهوم التعريـــف، فالتعريف المقصود هنا ليس التعريـــف المنطقي، وإنما التعريف بالمعنى اللغوي العام، والتعريف بالشيء أو بالشخص لا يتطلب من التدقيق والتعمّق والحصر ما يتطلب تعريف الشيء أو الشخص، أو إعطاء لمحة سريعة وعامة أو إزالة الإيهام واللاتحديـــد[٣]. وعندما يكون الموضوع «الرجـــالُ العظماء»، فهو يعني إثبات الملامح العامة لحياتهم وأعمالهم، ولا يستلزم عنصر التحليل، ويرادف إلى حدّ ما مفهوم الترجمة، وإذا كان الموضوع مجالاً من مجـــالات الفكر، فهو يعني عرضاً أولياً أو مدخلاً إلى الدراسة المفصلة لذلك المجال وتحت قلم ابن خلدون تعني لفظة التعريف: رسم صورة عن حياة الشخص في ملامحهـــا العامة والظاهرة، من الجهة التـــي يعرفها الناس ويحفظها التاريخ المشترك، ومن هنـــا نفهم كيـــف أنّ ابن خلدون لم يقصد إلى كتابة رواية كاملـــة عن حياته، فقد كان قصده التحدّث عن تمظهرات كيانه التاريخي الثابتة في نسيج الحياة الاجتماعية السياسية، ولذلك اقترن مفهوم التعريف عنده بمفهوم الخبر، ويظهر ذلك على سبيل المثال في ختام الاستطراد الطويل حـــول أساتذته وشيوخه حيث يقول: «وليس موضوع الكتـــاب أي (التعريف) الإطالة، فلنقتصر على هذا القدّر ونرجع إلى ما كنا فيه من أخبار المؤلّف»[٤].

قـــرر ابن خلدون كتابة سيرة حياتـــه لا بسبب إنجازاته السياسيـــة، وإنما بسبب إنجازاته العقليـــة، وهذا شيء في غاية الأهميـــة، ويستتبع نتائج جمة. في عـــام (٧٨٤هـ) اضطرّ ابن خلـــدون إلى مغادرة تونس لسبب جوهري، وهـــو أنّه مؤلف (المقدمة) وبعد أن يخرج المؤلَّف

مـــن يديّ مؤلِّفه تنعكس آثاره عليه، ويتبــع قدره الخاص، وفي عام (٧٩٧هـ) يقرر ابن خلدون أن يكتــب سيرة حياته بوصفه مؤلِّفاً، وقــد كان لهذا القرار أثر واضح في نوعية روايته، فمن يقــرأ بتمعّن كتاب (التعريف) يدرك بسهولــة أن كل شيء فيه موجه ومرتّب حول تلك الصفة الأساسيــة لكتاب (التعريف) وهذا الأخير يحاول بدوره تبرير كتاب (العبر)، ومن هذه الزاوية لا ينفصل كتاب التعريف عن كيفية تنفيذه.

إنَّ كتــاب (التعريف) يتضمن تعبيراً عن حركة أخيرة للوعي بالذات تكمل بصورة مباشرة الحركة العظيمة التي أوجدت (المقدمة)، الأسباب الأخرى جميعها التي يمكن ذكرها لتفسير كتاب (التعريف) من رغبة في المجد والعظمة، أو حاجة للعزاء في العزلة أو حاجة للتعويض والدفــاع عن النفس، أو غير ذلك ليست سوى أسبــاب ثانية بالنسبة إلى حركة الوعي العامة التــي تستجمع الحياة كلها حول عامل الإبداع. إلا أن تلك الحركة ليست شفافة لنفسها، فهي تبــدو منقسمة في هويتها، ففي كتاب (التعريف) ينظر الوعي إلى ماضيه وكأنه ماضٍ مستقل تمامــاً عنــه، أي أنه يطرح نفسه ناظراً إلى ماضيه بوصفــه نتيجة خرجت سابقاً من حركته، وهــي حاضراً مدركــة في انتمائها إلــى صيرورته، الماضي يتمتع فيــه بنوعين من الوجود، ولهذا يحــدث الانقسام فيه ويساعده على الظهور بمظهــر الموضوعية، بعبارة أخرى يفتقر الوعي التعريفي إلى الاعتراف الصريح بوصفه ذاتاً، ولو حصل هذا الاعتراف لاندمجت الأنا الظاهرة، وتوحّدت تماماً مع الأنا المبدعة. مما يعني أن الذات من حيث هي محور ومصدر ومبــادرة لم تحقق انسجامها التام. في كتاب (العبر) اتجهت الذات إلى إدراك قيمة إبداعها لنفسهــا، إلا أن بعض ما انطوى عليه ذلك الإبداع حــال دون وصول الذات إلى استجماع كل كيانها، واكتمال وعيها بنفسها لنفسها.

وبعــد، ليس بالشيء القليل الأهمية أن يكون كتاب (التعريف) من هذا النوع قد رأى النور في ثقافة لا تستثير الوعي الذاتي، ولا تدفعه بصراحة إلى معاناة خلق الذات بالذات.

٢ - المعرفة والسلطة

حــاول ابن خلدون أن يخفف -وهو فــي عزلة في مصر- من المصائب التي حصلت لــه بتوكيد جديد لشــرف عائلته الشهيرة، حتــى أهله الأقربين مــروراً بسلسلة الأجداد الأندلسيين، وفي الواقع إذا حلا لابن خلدون أن يبين لنا أصوله، فليس ذلك بدافع الكِبْر، أو بدافع إظهار مكانته الاجتماعية أو بغير ذلك من هذه الدوافع، وإنما لسبب عميق جداً

ولــه صلة بحياته كلهــا، إنّ تذكّر الأجداد يترجم التأثير الــذي كان لهم على حياته، بدءاً بالعلاقات الاجتماعية التــي عاشها في مرحلة طفولته وشبابه، ففي إطار الوعي بالذات يؤخذ فــي الحسبان استذكار السبــب الناجم عن اهتمام المؤلف بالتعــرّف إلى الأبعاد الحقيقية لكيانه التاريخــي، وباكتشاف الممهدات الأصلية التي أثّرت في تحديد مصيره الخاصــ، ولذا تتوافق هنا حركة تموضع الوعي مع حركة الولادة والنشأة، ويتطابق تصور الكهــل مع بدايات تحــرك وعي الشاب كسليــل عائلة عالية المكانة فــي مجتمع تونس، وبالفعــل، فقد كانت العائلـــة بفضل سعة أحوالها ونفوذها في عهــد «الحفصيين» تغذّي فــي نفوس أبنائها الشعور بعظمة ماضيها، وبواجب الاضطلاع بما يسمح به إرث الأجداد على الصعيد السياسي والثقافي، كما كانت توفر لهم الشروط الضرورية جميعها لنموهم العقلــي والأخلاقي، وقد أفاد ابن خلدون مــن وضعية عائلته إلى أبعد الحدود، فكان من الطبيعي أن يعترف بذلك بالأسلوب الذي كان شائعاً في عصره.

مايقوله ابن خلدون عن سنواته الأولى ضئيل جداً، ولكن بالنظر إلى البيئة العائلية التي نشأ فيها، نستطيع إعادة تركيب الحالة النفسية الذهنية في المرحلة الأولى من شبابه بين عامي (٧٣٠-٧٤٦هــ)، إذ عــرف الحكم في شمال إفريقيا نوعاً من الاستقــرار السياسي، والقبائل العربية كانت هادئة وجيرانه في تلمسان كانوا تحت سيطرة سلطان فاس، فقضى ابن خلدون تلك المدة في تونس منصرفاً إلى الدروس التقليدية، تحت إشراف والده الذي كان متخصصاً في الأدب واللغة العربية، وتحت إشراف علماء وشيوخ مشهورين أو أصدقاء للعائلة.

غير أن مجرى الأمور قد غيّر معالم اللوحة إلى حدّ أنه يستحيل تبيّن الحتميات المتشابكة من الحوادث العارضة والمؤثرة. صحيح أن ابن خلدون الشاب كان يهيِّئ نفسه للاشتراك في الحلبــة السياسيــة للدولة الحفصية، وأن الهدوء السياسي في أثنــاء شبابه كان هدوءاً سريع العطــب، ولكن لاشيء كان ينبِّئ بتلافــي الحوادث الضخمة التي وقعت فــي عام (٧٤٨هـ)، وأثــرت تأثيــراً جذرياً في حياة المجتمــع التونسي، وإذا كان كتــاب (التعريف) لا يذكر تلك الحــوادث إلا على سبيل الإشارة، فذلــك لا يعني أن أثرها في نفس عبد الرحمن ابن خلدون كان سطحيــاً، وأن ذكراها قد شحبت مع الأيام. كان تأثير تلك الحوادث في حياته وفي فكره تأثيــراً عميقاً ولا يجوز لنا المرور عليها بسرعة، إنها فــي الواقع ما يمكن تسميته: التجربة المنعطف في حياة ابن خلدون(٥).

يبقى سؤال توقف عنده بعض الدارسين، وينبغي بحثه وهو: لماذا أغفل ابن خلدون ذكر كتاباته في مرحلة الشباب في كتاب (التعريف)؟ هل هو تجاهل مقصود؟ أو مجرد إهمال؟ كل الافتراضات ممكنة. ولكن لايجوز الاعتماد على هذا التجاهل لاستخراج حجج تؤكد نوعاً من الحذر تجاه الفلسفة، كالحجة القائلة بأن ابن خلدون أراد التغطية على ماضيه الفلسفي.

كان ابن خلدون يستلهم مثالاً سياسياً في أثناء تنقلاته وتحركاته، لو وجد هذا المثال من حيث هو قائم على القوّة والشريعة من حيث هي المرجع الأساسي لتنظيم المجتمع والعقل من حيث هو أداة تمييز الصالح والمفيد.

من جهة ثانية لا يبدو مؤلف كتاب (التعريف) في أي موضع من كتابه معذّباً بسبب المسافة بين واقع عصره السياسي، والمثال الديني أو الفلسفي للمدينة الكاملة. وهكذا تبدو معطيات كتاب (التعريف) في ضوء مثلث الدلالات نفسياً وتاريخياً وفلسفياً، فعلى الرغم من موضوعيته لم يكتب ابن خلدون رواية متوازنة وكاملة عن حياته، ثمة أحداث كثيرة متروكة في الظل بالنسبة إلى اللوحة العامة لحياته.

الهوامش

(١)- د.طه حسين. فلسفة ابن خلدون الاجتماعية. تحليل ونقد.

(٢)- جاستون بوتول. أطروحة عن ابن خلدون.

(٣)- راجع لسان العرب.

(٤)- ابن خلدون. كتاب (التعريف).

(٥)- يمكن الرجوع إلى البحث المنشور لي في مجلة المعرفة السورية عن عزلة ابن خلدون في العدد ٦٢٣، آب ٢٠١٥م.

المراجع

(١)- ابن خلدون، المقدّمة، دار القلم، بيروت، لبنان.

(٢)- ناصيف نصّار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، بيروت، لبنان.

ثقافة حَلَفْ

القفزة الأهم في صناعة الفخار

نزار مصطفى كحلة

لطالما عوَّدتنا سورية -مهد الحضارات الإنسانية- على تقديم البرهان تلو الآخر، على صحَّةِ تلك المقولة (سورية مهد الحضارات)، ولطالما كُنَّا نحن -الباحثين- في مجال التاريخ الحضاري لسورية، لا نجد صعوبةً، في تقديمِ هذه الأدلَّة، فغزارة المُنتج الحضاري لهذه الأرض (سورية)، كافية لتقديم الدليل القاطع، لِكُلِّ مُشكِّك، في عراقةِ هذه الأرض، وعمق حضارتها، ونحن عندما نقول كلمة (مهد) فإننا نعني بذلك: أن سورية قدّمت للإنسانية جمعاء، الإرهاصات الأولى، في المجالات الحضارية كافة، لأن ثمَّةَ من يقول: إنَّ هناك مناطق أخرى في العالم (الصين - الهند - اليونان - الرومان - أمريكا اللاتينية... إلخ) قدَّمت مُنجزات حضارية كثيرة، وهذا صحيح، لكننا، هنا نتحدث عن الجذور والبدايات، فقد قدَّمت سورية منجزات حضارية، ترقى بِقدَمِها تواريخاً، لم تشهد تلك البلاد لها مثيلاً.

وهنا كانت محطتنا عند ثقافة حَلَفْ، تلك الثقافة التي نشأت وانتشرت، بعدما وصلت الحضارة إلى منعطفٍ مهمّ جداً، الذي تجلّى بـ: تدجين الحيوانات، منذ نحو الألف العاشر قبل الميلاد، واكتشاف الزِّراعة نحو (٧٧٠٠ ق.م)، ووصول الإنسان إلى مرحلة الاستقرار، وبناء القرى الكبرى، التي ستتحول هي أيضاً إلى مدنٍ مهمةٍ لاحقاً، هذه الثورة المهمّة التي أمَّنت له - أي للإنسان - حياته، وجعلته يُفكِّرُ في التَّوسع والتَّوجّه نحو اقتصادٍ إنتاجي متطور، زراعياً وصناعياً وتجارياً.



تل حلف

فـ(حَلفْ) حضارة (ثقافــة) نشأت وترعرعت في ربوعِ بلاد الشام والرافدين، هذه الأرض التــي ما بَرحــتْ تُقدمُ للإنسانية، حضارة تلــو الأخرى، وكأن ترابها مُمتــزجٌ بِكُلِّ أنواع بذور الفكــر والحضارة والإبداع، فكانــت قِبلةً للعالم أجمع، إليها توافــدوا، وعنها أخذوا علومهم ومعارفهم.

وثقافة حَلفْ(١) هو الاسم الذي أُطلِقَ على الدور الثالث لما قبل التاريخ الرافدي، من موقع تــل حَلفْ، في أقصـــى شمال سورية، والمُطل على ضفة الخابــور الغربية، قرب نبعه، شمال غرب بلدة رأس العين، وقرب قرية عين العرب، على الحدود السورية التركية.

هنا اكتشف الألماني ماكس فون أوبنهايم M.F. von Oppenheim وذلك خلال حفرياته، قبيــل الحرب العالمية الأولى، ما بيــن عامي (١٩١١ – ١٩١٣م)، وفي المدّة ما بين الحربين العالميتين (١٩٢٧ – ١٩٢٩م)، قصراً لملك آرامي صغير يعود إلى القرن العاشر قبل الميلاد، ظهــرت تحته مُباشــرة طبقة سميكة من فخارٍ جميلٍ ملون، ولم تنشر نتائج هذا الاكتشاف إلا عام (١٩٣١م)، حيث لم يكن يُعرف كثير عن ما قبل التاريخ المشرقي، وقد أظهرت الدراسات الأوليــة لتأريخ فخّار تل حَلفْ، تناقضاتٍ خطيرةٍ، حتى إنَّ أوبنهايم نفسه، ظنَّ للوهلة الأولى، أنه أمام فخار إغريقي، وذلك لجماله ودقَّةِ صناعته.

وقد بقيت هذه الظنون، وهذه الشكوك مُدةً من الزمن، إلى أن تمَّ حسمها فيما بعد، وهذا ما سنأتي على تبيانه لاحقاً.

ويعـدُّ دور حَلـفْ من حيث التسلسل الطبقي والزمني بعـد دور سامراء[٢]، أما اسمه فقد اشتـق من اسم التل المسمـى (حَلفْ) أو (خَلفْ) في الجزيرة العليا فـي سورية. وقد عاصَرَ الحلفيون (٥٥٠٠ - ٤٥٠٠ ق.م) السامرائيين (نسبة إلى سامراء) في النصف الثاني من الألف السادس قبل الميـلاد (٥٦٠٠ - ٥٠٠٠ ق.م)، كما أنهم جاؤوا على أعقـاب ثقافة حسّونة[٣] (٥٨٠٠ - ٥٥٠٠ ق.م)، وقد استمروا في مطلع العصر الحجري النحاسي، ويعدّهم بعض الباحثين نيوليتييـن Neolithic[٤]، وآخـرون ينسبونهم إلـى المجتمعات الكالكوليتيـة Chalcolithic (النحاسيـة) مُعتمدين على تجديداتهم في مجالات عديدة، ولاسيّما استخدام المعادن وعلى رأسها النحاس.

إذن لقـد كانت أنقاض ثقافة حَلفْ تقـع مباشرة تحت أنقاض مملكة جوزانا الآرامية(٥)، وكانـت أول ثقافـة ضخمة ومتجانسة، امتدت من شمال وشرق بـلاد الرافدين شرقاً، وحتى سواحـل البحر المتوسط في الغرب، ومن الأناضول شمالاً، وحتى البقاع جنوباً، وعاشت نحو الألف سنة (٥٥٠٠ - ٤٥٠٠ ق.م).

وتُعـدُّ ثقافة حَلفْ، من أزهى فتـرات الثقافات الزراعية المُبكرة فـي شمال بلاد الشام والرافديـن، ويمكن القول بلا مبالغة: إن فنَّ صناعـة الفخار وصل خلال الفترة الحَلفيّة إلى ذُرا، لم يتسنَّ لأحدٍ التوصل إليها بعد ذلك في بلاد الشام والرافدين، ولا في مناطق مجاورة، كمـا أن الحَلفيين لم يمتـازوا بفن صناعة الفخّار فحسب، بل بفنـون أُخرى كثيرة، أقدم من صناعة الفخار بكثير، وهي في جُلِّها تعود إلى عصورٍ أبكر، أي إلى نحو الألف التاسع والثامن قبل الميلاد، وقد تطورت وأخذت الآن بُعداً أكبر.

لكـن، وقبل البحث فـي موضوع فخّار حَلفْ الرائع، لا بدَّ من التعـرّف إلى تاريخ صناعة اللُّقى الفخّاريّة.

عندما نتحدث عن ظهور الفخار، فإننا نعني بذلك، شيوع استخدامه، وانتشاره في المواقع الأثريـة كافة المكتشفة حينها، ويمكن هنا تحديد مدّة الألـف السادس قبل الميلاد، كبداية لهذه الصناعة، ويمكن عدُّ تل أسود على البليخ، هو مركز تصنيع الفخار الذي بدأ في تزويد

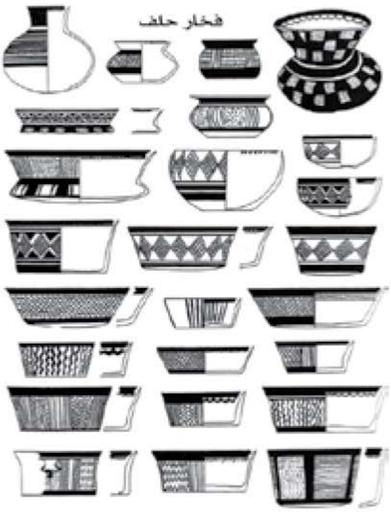
المواقع الأخرى، وهناك نظرية أخرى تتحدث عن إنتاج الفخار في الوقت نفسه، حتى تعممت صناعته في كل المواقع تقريباً، وقد أشارت بعض التنقيبات الحديثة، إلى عودة زمن انتشاره إلى أواخر الألف السابع قبل الميلاد(٦).

وبالعــودة إلى فخار حَلفْ المُكتشف في أثنــاء التنقيبات الأولى - والذي يعود إلى الألف السادس قبل الميلاد، وقد أُطلقت عليه تسمية الموقع، لأنّه المكان الأول الذي تمَّ التعرف فيه والكشف عن هذا الفخار (حسب العُرفْ التأريخي) - والذي كان يُعتقد بأنه يعود إلى الحقبة الإغريقية (اليونانية)، وذلك بسبب جودته العالية، وأناقة صناعته، فقد كان من غير المعروف أنه يوجد فخّار بهذه الروعة، قبل الفخاريات الإغريقية.

لكــن، وبعد سنــواتٍ من الحفائر البريطانيــة بقيادة ماكس ملــوان M. E. Mallowan فــي نينوى، وتل العريجية قرب الموصل، وتل شاغر بــازار(٧) في الجزيرة السورية، وكذلك الحفائــر الأمريكيــة بقيادة إ. سبيزر E. speiser في (تب جــورا) شرق تل العريجية، تحدد المضمون الثقافي لهذا الفخّار الجديد، ووضِعَ في مكانه على السلم الزمني، وكان آخر تلك التأكيدات علــى مضمون الثقافة الحَلفيّة الجديدة، قد قدمته الحفائر السوفييتية (سابقاً) فــي الموقع رقم /٢/ من تــل (ياريم تبي)(٨)، التابع للثقافة الحَلفيّة، وقد كانت هذه الثقافة خاصــة ومتميزة، إلى درجة أنها ظُنَّت للوهلة الأولــى غريبة عن المنطقة، الأمر الذي دعا إلــى الاعتقاد أنه فخّار يوناني، والذي أكَّد هذا الاعتقــاد، هو وجود أبنيةٍ مستديرة مُسماة «ثولوس» Tholos(٩) عُثر عليها في مرحلة حَلفْ في شمال العراق - والتي سنأتي على ذكرها لاحقــاً - بأن لها ما يشابهها فــي جزيرة قبرص وكريت، في تأريــخ متأخر عن زمن حَلفْ العراقــي، وكذلك في بلاد (مسينية) أو(ميكينية) اليونانيتين، ولكن البحوث العلمية الجادة، أعطت لِكلِّ ذي حقٍّ حقه.

أما بالنسبة إلى الفخار حَلفْ، الذي شغل العلماء لمدة زمنية ليست بالقليلة، وأثار كثيراً من الشكوك حوله، فقد مرَّ بعدة مراحل، تِبعاً للتطور الزمني والحضاري لهذه الثقافة، وهي:

• مرحلة حَلــفْ الباكر، ففي هذه المرحلــة (٥٥٠٠ - ٥٠٠٠ق.م) وبسبب قلّة المعلومات، اعتُمِدَ على مصدرٍ واحد، هو تل العريجية(١٠)، الذي ينتمي بثقافته إلى الثقافة الحلفية عامة، وقــد كان الفخّار في هــذه المرحلة من النوع المتوسط، وقد صُنِــع بالأيدي، وعليه زخارف



مُحــددة، وبلون بنــي مائل إلــى الحُمــرة، وأشكال هندسية، كالخطوط المتوازية والمتموجة والدوائر، وأشكال حيوانيــة وإنسانية وطيور وأسماك وثعابين، إضافةً إلى بعضِ الأشكال الهندسية، وقد لوّنت هذه الزخارف بالأحمر والبني، وصُقِلت بدقة، ومن الأنواع المُنْتَجة أيضاً: الجِرار والصِّحاف والأباريق ونوع من الطاسات العميقــة، سُميَّت بطاسات الحليب Cream Bowl – وقد لوّنت بالأحمر أو البني، وصُقِلت بدقة، وقد عُثِــرَ على نماذج من فخار هــذه المرحلة، في موقع تل كشكشوك[11].

• مرحلــة حَلَفْ الوسيط، أي نحــو (٥٠٠٠ ق.م) وفخار هذه المرحلة معروف على نطاق واســع، وهو معاصر لفخار سامراء الوسيط، فقد تقدّمــت وتطورت صناعة الفخار، وأُنتجت كميــات كبيرة متنوعة الأشكال، وعلــى الرغم من أنها بقيت تُصنع باليــد، فقد بدأت تظهر إلــى الوجود ورشات تصنيع كبيرة، أنتجت آلافاً من القطــع، التي تنوعت أنواعها وزخارفها، وتحسنــت مادتهــا، وأصبحت أكثر غنىً ورقياً، ويمكن أن تكون قــد أصبحت سلعاً للتجارة أو المبادلــة، للحصــول على مواد أخرى، مثــل حجر الأوبسيديان الهــام أو النحاس، وفي هذه المرحلة، يمكن تمييز ثلاثة أنواع من الفخار هي:

١- **النــوع الأول**: ويُعــدُّ امتــداداً للفخــار المُبكِّر، وهو فخار بسيط، غيــر ملوَّن سميك الجدران، ولكن بنسب قليلة، وكان تداوله قليلاً.

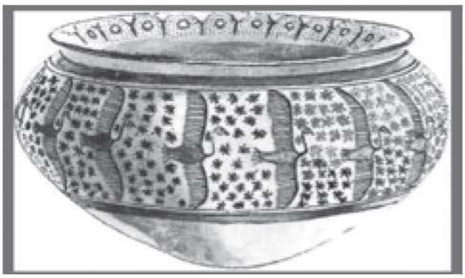
٢- **النوع الثاني**: وهو فخار رقيق الجدران، جيد الصنع، وغير ملوَّن أيضاً.

٣- **النــوع الثالــث**: وهــو الأهم، حيث صُنعــت الأواني الملونة من الطيــن الناعم الجيد، وشُويــت وصُقلت وصُنعت بألــوان تتراوح ما بين الأبيض (الكريــم)، والأحمر البني، وهو ما يُطلق عليه اصطلاحــاً polychrome، وقد زُخرِفت بألوان فاتحة على خلفية غامقة، رُسِمت عليها بدلاً من الأشكال الهندسية التي سادت في المرحلة السابقة، أشكال جديدة كالخطوط المتشابكة أو المتقاطعة، التي استُمِدتْ من الحرف الجديدة، التي ازدهرت في ذلك العصر،

كصناعة الملابس والمطرزات والحصر والسلال، وقد استُخدِمت فيها ألوان: الأحمر والأسود والبنـي ومشتقاتها بمهـارة، وأُبرِزت المواضيع المرسومة بجاذبيـة أكثر واقعية، واحتل رأس الثور المُقدَّس فيها مكاناً بارزاً.

وقـد عُثر في موقع تل حَلَفْ علـى نماذج كثيرة من هذه المرحلة، وكذلك في مواقع تلال كشكشوك وشاغر بازار وخزنة(١٢)، في الجزيرة السورية.

• مرحلـة حَلَفْ الأخير (٥٠٠٠ - ٤٥٠٠ ق.م)، فقد بلغـت فيها صناعة الفخار القمة، من حيـث الدقة والجودة، وأصبحـت رقيقة إلى حدٍّ جعل الباحثين يُطلقـون على بعضها أواني (قشـرة البيضة) وكانت متعـددة الألوان والزخارف، واستخدِمَ فيهـا اللون الأبيض والأحمر والبنـي، على خلفيّة ورديـة أو (كريم)، وقد رُسِمت عليها أشكال مُنوعـة أهمها، الوردة ذات الأربـع أوراق أو أكثر، أو ما يُسمّى بصليب مالطا Maltese – Cross وأشكال نباتية وهندسية أخـرى، مع تراجع رؤوس الثيـران السابقة، كما بدأت تظهر أنواع جديدة، كالصّحون الرقيقة والجِرار والقدور، ولاسيّما الصِّحاف وطاسات الحليب، وغيرها من الأواني الأخرى، وقد عُثر على أواني هذه المرحلة في مواقع تل حَلَفْ وكشكشوك، وبعض التلال الأخرى، مما يدلُّ على أن تجارة الفخار، كانت مزدهرة خلال العصر الحَلَفي.



هذا بالنسبـة إلى مراحل تطـور الفخار في حَلَفْ، أمـا بالنسبة إلـى صناعة الفخار في حلف، فقد صُنِعَ هـذا الفخار يدوياً -أي مـن دون الاستعانة بالقرص الدّوار- من طين ممتاز مقاوم للنار، وكانت جدران الأوعية، في الغالب رقيقةً إلى درجة مُدهشة، ولاسيّما في المراحل المتأخرة.

هـذا ويُعـدُّ فخار حَلَفْ من أفضـل وأجمل أنواع الفخار الذي صنع فـي بلاد الرافدين، ولاسيّما بعد صناعته من الصلصال الحديدي المزجَّج قليلاً بالشَّي، وقد كانت حوافه رقيقة، ولـه أشكال مختلفـة وجريئة التنوع، مثل الأباريق ذات العنق الطويـل الواسع، والكؤوس ذات القواعـد المرتفعة، و(أجناق) للحليب، وصحون كبيرة مُقرَّنة، وهي مزينة بزخارف على شكل



أواني مزخرفة من عصر حلف

مثلثـــات ومربعـــات وصلبان وخطـــوط متموجة ودوائر صغيرة.

ومن مواضيع الزخرفة أيضاً الأزهار والطيور والأسماك والغزلان المتراكضة بصورة مختصرة تخطيطيـــة، والأشجار (النخيل) والأزهار، ولكن أكثـــر ما يميـــز الزخرفة الحلفية هـــي الفؤوس المزدوجـــة (ذات الرأسين) والصلبان المالطية، وهي مربعـــات ذات مثلثات في زواياها، ورؤوس الثيـــران، المزودة بقرون طويلة. والواقع أن أبرز ما يميز فخـــار حلف، هو البراعـــة والدقة في صنع هذا الفخار، فكانت جودة تزويقه تُضاهي أجمـــل ما صنع مـــن الفخار الملـــون في تاريخ الحضـــارات القديمـــة، ومما يزيد الإعجاب به، أن الأوانـــي الفخارية قد صنعت باليد، حيث لـــم يكـــن قد استعمل دولاب الخزف بعد، وقد بقيت هـــذه الفخاريات، من خلال رقة الأواني وجودة طينتها، وانتظام أشكالها، مدعاة للدهشة والإعجاب. ولشدة تعلّق الحلفيين بصناعة الفخـــار وإتقانهـــم لها، فقد حاولوا رسم مـــا يجول في خواطرهم علـــى هذه الجرار، فكانـــت هذه الجرار برسومها وأشكالها مرآة لعصر حلف، وقد أراد فيها الحلفيون، ولا سيّمـــا المزارعين، أن يُعبِّروا عن ما يَجيشُ في نفوسهم، من أفكار وهواجس ومخاوف وأفراح وأتراح...إلخ، من خلال زخارفهم التي رسموها على تلك الأواني الفخارية، وقد ساعدهم في ذلـــك جودة صناعتها ودقة رسوماتها، ومن هذه الرموز التي ظهرت لديهم من خلال الزخرفة على الفخار:

- الخطوط المتموجة والمتعرجة التي كانت ترمز إلى الماء.
- المعينات والمربعات الممتلئة بالنقاط في داخلها، وكانت ترمز إلى الحقل المزروع.
- الدوائر مع أشعة ونقط حولها، وكانت ترمز إلى الشمس.
- الخطوط المائلة والعمودية، وكأنها تسقط من الأعلى إلى الأسفل، وترمز إلى انهمار المطر.

- الصلبان و(العقد الوردية) والزهور، وكانت ترمز إلى النباتات المُزهرة.

ومـا إلى ذلك من رموز وإشارات، تُعبِّر عن ما يجولُ بداخلهم من رغباتٍ ومخاوف، لذلك يُمكننا عدُّ هذه الأواني برسوماتها وأشكالها، مرآة لعصر طويل، عَرَفَ كيف يُرسِل لنا رسائله الثقافية والفكرية، عبر رموزٍ رسمها على أوانٍ أتقنها، وأتقن حفظها.

ونظـراً لجودة هذا الفخار، فقـد انتشر كما انتشرت ثقافة حَلَـفْ على نطاق واسع، حتـى وصل إلى بـلاد الإغريق، حيث ظهر فخـار ملون مشابه له فـي العصر الحجري الحديـث هنـاك، وكان يدعى أورفيرنيس Urfirnis فليس من قبيـل المصادفة أن تظهر الحمائم، والفأسـان المُتَصالبان ورؤوس الثيران، كرموز دينية في جزيرة كريت المينوية، وفـي الأناضول، ما قبل العصر الحثي، وفي الوقت نفسه، وبعد نحو ثلاثة آلاف عام، من غياب حَلفْ عن الوجود.

لا بـد أن فخار حَلفْ كان الإنجاز الأهم الذي قدّمـه الحلفيون، عبر تاريخهم وانتشار ثقافتهـم التي تجـاوزت الألف عام، والتي امتدت عبر مساحات كبيـرة، فقد أُنتج الفخّار بكميـات كبيرة، وكانت لـه استخدامات مختلفة، ففـي تل العربجية المشمـول بالثقافة الحلفية، وُجِدَ قبرٌ جماعي ضمَّ أربع جماجم، وُضِعت كلٌّ منها في آنية فخارية، ومعها بعض الأواني الأخرى، التي تُعدُّ من أجمل ما أنتجه الحلفيون، وهي تحمل زخارف لنساء شَعرهنَّ مسـدول، يحملن بأيديهن الأقمشة، أو حيواناً يهاجـم إنساناً، أو مجموعة من الناس تلقي بأشياء في إناء كبير.

إنجازات حَلفيّة مختلفة

إنَّ إنجـازات الحلفيين لم تكن مقتصرة على صناعة الفخّار الرائع، وحتى نكون منصفين للحضارة (الثقافة) الحلفية، لا بد لنا من ذكر بعض الإنجازات الحلفية الأخرى، فقد شهدت حَلـفْ كثيراً من الإنجازات، كان لهـا قصب السبق في تقديم صورة جليِّة وواضحة عن ثقافة ذلك العصر، ومنها:

• يتميـز دور حَلفْ في تاريخ حضارة بلاد الشام والرافدين، بأن ظهرت فيه بداية التعدين واستعمـال المعادن، ولاسيما النحاس والرصاص، فقد تقدم فن التعدين خطوات أخرى في الأدوار التي أعقبت ثقافة حَلفْ.

• أمـــا من حيث السكن، فقد عاشـــ الحلفيون في مرحلتهم الباكرة فـــي بيوت من الطين والقصـــب، ولكنهم بنوا نوعاً جديداً من البيوت، وهو البيـــت الدائري الذي كان سقفه مقبَّباً (قبة) وجدرانـــه رقيقة من الطين المدكـــوك، المطليّ بالجص الأبيضـــ، ومدخله مستطيل Dromos يشبـــه خلايا النحل، لذلك أطلق عليه الاسم اليوناني ثولوس (Tholos) وتشبه هذه البيـــوت أبنية منطقة بحر إيجة العائدة للحضـــارة الميسينية، ولكن ساد اعتقاد بأنّها معابد، وذلـــك تبعاً للآثار التي وجـــدت فيها، ولكثرة القبور المحيطة بهـــا، كما في موقع العربجية، ولكـــن المكتشفات الحديثة في منطقة حمرين في العـــراق، دلَّت على أن هذه البيوت سكنت أيضاً. لكن وفي مرحلة متقدمة من تاريخ حَلفْ، فقد اختفت البيوت الدائرية الثولوس وحلَّتْ مكانها بيوت كبيرة مستطيلة مبنية من الطين المدكوك، بعضها كان متميزاً وله وظائف دينية واضحة، مثل معابد (ياريم تبه) وغيرها من المناطق الأخرى.

• كمـــا أن معظم القـــرى في عصـــر الثقافة الحلفية كانـــت أزقتها وشوارعهـــا مرصوفةً بالحجـــارة ومنتظمة بشكل ملفت للنظر، وهو بلا شك نِتاجُ عملٍ جماعي مُنظّم، أشرفت عليه السلطة ((هيئة بلدية)) لتظهر القرية بكل عناصرها ومكوناتها، فكان ذلك أول أشكال التنظيم العمراني المعروف عبر التاريخ.

• إنجـــاز آخر امتازت بـــه حَلفْ، ألا وهو وجود أقراص حجريـــة صغيرة منقوشة بخطوط مستقيمة أو متقاطعة، والمرجَّح أنها كانت تُستعمل لختم السُّدادات الطينية الخاصة بالجرار، فتكـــون حَلفْ بذلك من أقدم من صنع الأختـــام المُنبسطة Stamp - Seals وهي الأختام التي ظهـــرت في الأطوار الأخيـــرة من دور الوركاء، ولا سيّما في الربع الأخير منه، وقد كانت هذه الأنـــواع من الأختام الحَلفيّة المُنبسطة منتشرة بكثرة، ممـــا ينمُّ عن علاقات تجارية واسعة، امتدت بين منطقة الخليج العربي وأعالي الجزيرة، كما ينمُّ عن تطورِ فكرة الملكية الشخصية، والرغبة في الحفاظ عليها، ومنعها من الغش والتزوير.

نخلصـــ مما قدمنـــاه عن ثقافة حَلفْ بكلمـــات موجزة نقول فيها: إنهـــا تدلُّ على وجود مجموعة سكانية منظمة، كانت تعتمد في الغالب على الحياة الزراعية، وكان العنصر الرابط بينها خلال الألفين السادس والخامس قبل الميلاد، هو الفخّار الملون الذي سبق ذكره، والذي تشكّلـــت في أرجاء شمالي بلاد الرافدين جميعها مراكـــز صغيرة وكبيرة لصناعته، مع وجود

ملامح محلية خاصة به، تميزه عن باقي مراكز إنتاج الفخار المحيط، ولاسيّما السابق له في ثقافات حسّونة وسامرّاء.

وفــي الختام، نقول: إن لِكلٍّ حضارة بداية ونهاية، ففي النصف الثاني من الألف الخامس قبــل الميلاد، وضع هجــوم حملة الثقافة العُبيدية[١٣] في جنوب بــلاد الرافدين، حداً لتطور الثقافة الحلفية، فقد أبيد بعضهم، واندمج بعضهم بالسكان الآخرين، وربما أزيح بعضهم إلى مناطق أبعد، ناقلين معهم تراثهم الحضاري، كبذور ستزرع في أراضٍ ومُناخاتٍ جديدة، تنتظر إرواءهــا من فكرٍ خلّاقٍ جديدٍ، بغية إنتاشها لثقافة أخرى، ربما كانت المرحلة العُبيدية صِلَة الوصــل الأهم فيها، وصولاً إلى فجر الحضــارة والتاريخ، حضارة الوركاء، ومن بعدها ثقافة جمــدة نصر، وصولاً إلى الحضارة السومرية، وتتويجاً بالثقافــة الأكادية والأمورية (البابلية والآشورية)...إلــخ، وكلها مسميات مختلفــة لشعب واحد، عاش على أرضنا العربية، فهي إذن سلسلــة لا انقطــاع فيها، فمن الثقافة الكباريــة، ومن ثم النطوفيــة، فالخيامية، والهريفية، والحسّونيــة، والسامرائيــة، والحلفية، والعبيدية[١٤]...وصولاً إلــى حاضرنا، وحتى العناصر الجديدة الوافدة كـ (الكاشيين – الحثّيين – الحوريين – الفرس – اليونان...إلخ)، وإن كانت، فهــي وافــدةٌ – ليس أكثر – ولم تصنع الحضارة، وإنمــا تعلمتها هنا، وإن كل ما شاهدناه من تنوعٍ ثقافي، لا يعدو أنّه ثقافات متعددة، لحضارة واحدة، وشعب واحد، هــي حضارة العرب على أرض العرب.

الهوامش

١- سُميت بهذا الاسم نسبة إلى تل حَلَف، وربما خَلَف، وقد لفظه الأوروبيون (حَلَف).

٢- نسبة إلى عدة مواقع عرفت نوعاً من الفخار الجميل، عُرفت باسم دور سامراء، نسبة ألى مدينة سامراء في العراق.

٣- نسبة إلى تل حسّونة، الذي يقع على بعد ٣٠ كم جنوب الموصل في العراق.

٤- من العصر الحجري الحديث. نيوليت.

٥- وهي مملكة بيت بخياني الآرامية، التي قامت في منطقة الجزيرة العليا (مثلث الخابور) وكانت عاصمتها جوزانا أو جوزاني.

٦- تُشيــر بعض الدراسات إلى أن ثمَّة محاولات كثيــرة لإنتاج الفخار أو اللقى الفخارية، سبقت مرحلة تل أسود (البليخ)، فقد سجلت بعض المواقع النيوليتية (العصر الحجري الحديث) لقىً فخارية، حتى إن بعض المواقع العائـدة إلــى العصر الحجري القديم الأعلى في أوروبــا ٤٠ - ١٥ ألف سنة قبل الميلاد قامت بتصنيع لقىً فخارية، فقد عُثر في كهف توك داوديير على دميتين من الطين المجفف، تمثلان ثورين، كما عثر على دمى إنسانية من موقع دولني فيشتونيشي في تشكوسلوفاكيا (سابقاً) وتؤرخ ٢٦٠٠٠ قبل الآن، والمدهش في الأمر أن هــذه الدمى مُقسَّاة بالنار بدرجة حرارة بين ٥٠٠ - ٨٠٠م وذلك في فرن خارج مكان الإقامة، وهنا يجدر بنا أن نشير إلى أن عصر الفخار، هو العصر الذي انتشرت فيه هذه الصناعة، وهذا ما حصل في بلادنا.

٧- يقع تل شاغر بازار على الضفة اليمنى لوادي خنزير أحد روافد نهر الجغجغ على بعد ٤٦ كم شمال مدينة الحسكة.

٨- كل هذه المواقع تندرج تحت ما يُسمى بالثقافة الحَلفية.

٩- وهو بيت دائري سقفه مُقبَّب، بُنيت جدرانه من الطين، ويشبه خلية النحل.

١٠- تل العربيجية (الأربجية)، شمال نينوى، وهو موقع صغير في شمال بلاد الرافدين، نقَّب فيه ماكس مالوان عام ١٩٣٣م، وقد سُكِنَ منذ منتصف الألف السادس، حتى الألف الرابع قبل الميلاد، واكتُشِفَ فيه نوع من البيوت من نوع ثولوس، إضافة إلى بعض الفخاريات من نوع حَلفْ الباكر.

١١- تبعــد تلال كشكشوك مسافة ٢٥ كم شمال غرب مدينة الحسكة، على الضّفة اليمنى لوادي الرجلة (نهر العويج) وعلى الضّفة اليسرى منه أيضاً.

١٢- يقــع تل خزنة على الضّفة اليسرى لــوادي خنزير أحد روافد نهر الجغجغ، على بعد ٢٧ كم شمال شرق مدينة الحسكة.

١٣- تل العبيد، تلٌ صغير، يقع على بعد بضعة كيلومترات من المدينة السومرية (أور) في جنوب بلاد الرافدين.

١٤- أسماء لمواقع أثرية تعود إلى عصور ما قبل التاريخ، وقد شهدت ثقافات متشابهة، وهي منتشرة في بلاد الشام والرافدين.

المراجع

١. جمــال تمّــوم: الجذور ما قبل التاريخية للحضارات التاريخية الباكرة فــي المشرق العربي القديم، وزارة الثقافة، المديرية العامة للآثار والمتاحف، دمشق، ٢٠١١م.

٢. سلطان محيسن: عصور ما قبل التاريخ، دمشق، ط٩، ٢٠٠١ - ٢٠٠٢م.

٣. سلطــان محيسن: بلاد الشام فــي عصور ما قبل التاريخ - المزارعون الأوائــل، الأبجدية للنشر، دمشق، سورية، ط١، ١٩٩٤م.

٤. طه باقر: مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة- الوجيز في تأريخ حضارة وادي الرافدين، ج١، منشورات دار البيان ٥٣، بغداد، دار الثقافة، بيروت، ط١، ١٩٧٣م.

٥. عمــار عبد الرحمن: نشــوء الفخار والفخار الحلفي، بحث في مجلة مهــد الحضارات، العدد ١٩ - ٢٠، سورية، وزارة الثقافة، المديرية العامة للآثار والمتاحف، ٢٠١٤م.

٦. عيد مرعي وفيصل عبد الله: تاريخ الوطن العربي القديم (بلاد الرافدين)، دمشق، ط٤، ٢٠٠١ - ٢٠٠٢م.
٧. عيـد مرعـي: تاريخ سورية القديـم (٣٠٠٠ - ٣٣٣ ق.م)، وزارة الثقافة، الهيئة العامـة السورية للكتاب، دمشق، ٢٠١٠م.
٨. غولايف: المدن الأولى، ما بين النهرين مهد الحضارات، دار التقدم، موسكو، ج١، ١٩٨٩م.
٩. محمـود عبد الحميد أحمد وآخرون: آثار الوطـن العربي القديم. العراق - سورية - مصر، دمشق، ط٢، ٢٠٠٣ - ٢٠٠٤م.
١٠. فاروق إسماعيل: اللغة الآرامية القديمة، منشورات جامعة حلب، ٢٠٠١م.
١١. كلين دانيال: موسوعة علم الآثار، ج ١، ترجمة: ليون يوسف، سلسلة المأمون، دائرة الإعلام، بغداد، ط١، ١٩٩٠م.
١٢. محمد حرب فرزات: موجز في تاريخ سورية القديم، دمشق، ط١١، ٢٠٠٢- ٢٠٠٣م.
١٣. ناديـا خوليديس ولوتس مارتين: تـل حَلَفْ والمنقب الأثري فون أوبنهايم، ترجمـة: فاروق إسماعيل، دار الزمان، دمشق، ط١، ٢٠٠٦م.

خمسون عاماً على رحيل أسد رستم (١٨٩٧ - ١٩٦٥م)

مؤرّخ الكنيسة الأنطاكية

م. عبد الله حجار

تمرّ هذا العام ذكرى خمسين عاماً على رحيل الدكتور أسد رستم (١٩٦٥م) الذي يعدّ بحق باعث علم التوثيق والاعتماد على الوثائق الأصلية والمنهجية العلمية في الدراسات التاريخية في الوطن العربي، ومؤرّخ كرسي البطريركية الأنطاكية، ومن أوائل من اعتمدوا سجلّات المحاكم الشرعية ولاسيّما في الحقبة العثمانية في كتابة تاريخ القرن التاسع عشر والعصر الحديث.

وُلد أسد رستم بن جبرائيل رستم في قرية الشوير من أعمال المتن (لبنان) عام (١٨٩٧م) وقد اختار والده البروتستانتية مذهباً. وقد رزقت به والدته بعد عشرين سنة من زواجها وأسمته أسداً ليطول عمره، وعمّدته في الكنيسة البروتستانتية ونذرته للنبي إلياس والعذراء مريم، وكانت تتوسّل بالإماتات والسير حافية كلّ عام إلى مقام النبي إلياس حتى أتمّ ابنها الرابعة عشرة من العمر. دخل الكلية الشرقية في زحلة عام (١٩٠٥م) وذهب إلى بيروت عام (١٩١١م) ليلتحق بالجامعة الأمريكية (الكلية السورية الإنجيلية آنئذٍ) ودخل كلية الآداب واختار التخصّص في التاريخ ونال شهادة البكالوريوس عام (١٩١٦م). وطُلب منه التدريس معيداً في كلية الآداب لأنّه كان من المتفوّقين، ونال شهادة الأستاذ في العلوم عام (١٩١٩م).



رحل عام (١٩٢٢م) إلى شيكاغو في الولايات المتحدة مستفيداً من منحة دراسية في المعهد الشرقي في شيكاغو حيث يدرّس الأستاذ هنري بريستد[1]. وكان أسد رستم يقول: «إنَّ التعليم الجامعي هو عادات جيّدة في البحث والاستنتاج لا تأتي إلاّ بالاحتكاك بشخص عالم كبير، وهو داء لا ينتقل إلّا بالعدوى بعد الملامسة». ودرس الخطوط والمخطوطات وكيفية معرفة التزوير، وذلك لينشئ شعبة للمخطوطات في الجامعة الأمريكية عند عودته. ودرس اللغة الألمانية وتاريخ الشرق القديم واللغة الآشورية والعبرية، وكان يعتزّ بأستاذه هنري بريستد وأساتذة آخرين. ونال شهادة الدكتوراه في تاريخ الشرق القديم بدرجة امتياز، خلال ١٥شهراً فحسب بدلاً من ثلاث سنوات. وعاد إلى بيروت عام (١٩٢٣م) ليدرّس التاريخ في كلية الآداب في الجامعة الأمريكية. ويفاجأ بتعيينه في الجامعة الأمريكية لتدريس تاريخ العرب في العصور الحديثة. فامتثل للواقع وبدأ يتعلّم ويُعلّم. وتحقّق من «أنّ التعليم العالي هو اتّجاه وتدريب في العمل العلمي يعدّ فيه الطالب للبحث في أيّ فرع من فروع حقله».

تزوّج أسد رستم عام (١٩٢٧م) وداد ابنة الشاعر الدكتور توفيق سلّوم رئيس مستشفى حماه وأنجب أربع بنات وصبيّاً دعاه صلاح لإعجابه بالبطل صلاح الدين الأيوبي.

أدرك أسد رستم أنّ تاريخ العرب لا يُفهم بشكل كامل إلّا بفهم القرآن الكريم وتفسيره والفقه وأصوله، وساعده ذلك في فهم التاريخ وإخوته المسلمين فأحبّهم وأحبّوه. وكان يقول: «لو كان الأمر لي لأوجبتُ دراسة القرآن وحفظه على كلّ طالب مسيحي ودراسة الإنجيل وتفهّم معانيه على كل طالب مسلم في لبنان».

رأى أسد رستم في محمد علي باشا أكبر شخصيّة في النهضة العربية الحديثة التي انكبّ على دراستها وسعى بدءاً من عام (١٩٢٦م) في رحلاته وراء آثارها ووثائقها. ونشر عام (١٩٢٩م) المجلّد الأوّل من «**الأصول العربية لتاريخ سورية في عهد محمد علي باشا**» وتابع حتى المجلّد الخامس معتمداً على سجلّات المحاكم الشرعية في أهم المدن العربية

(القدس، دمشق، طرابلس، حلب، حماه وأنطاكية...) وعلى ما كُتب في دفاتر البطريركية المارونية ومكتبة الجامعة الأمريكية وسجلات قنصلية بريطانية في بيروت وذلك في المدّة ما بين عامَي (١٨٣١- ١٨٤١م). ويُذكر أنه جمع وبمساعدة زملائه وطلابه (٤٠٠٠) وثيقة وضعها في الجامعة الأمريكية في بيروت من بيوت عائلات في فلسطين ولبنان بالإضافة إلى المصادر المذكورة سابقاً. ويذكر ألبير حوراني أنّ المؤرخ البريطاني ه. و. ف. تمبرلي في كتابه «إنكلترا والشرق الأدنى» الذي صدر عام (١٩٣٦م) أهدى كتابه إلى (١٥) عالماً، أربعة عشر منهم من الأوروبيين والأمريكيين والخامس عشر كان أسد رستم. رحل عام (١٩٣٠م) إلى القاهرة حيث شجّعه الملك فؤاد الأوّل وأصدر المجلّدات الأربعة: «**المحفوظات الملكيّة المصريّة**» وبذلك كان أسد رستم من أوائل الذين جعلوا الوثائق أساساً لكتابة تاريخ لبنان.

أصدر عام (١٩٣٣م) وبالتعاون مع الأستاذ فؤاد أفرام البستاني من جامعة القديس يوسف ثلاثة مجلّدات عن مخطوطة «**الأمير حيدر الشهابي**» للشيخ أحمد بن محمد الخالدي الصفدي. وكلّفت وزارة التربية عام (١٩٣٦م) الباحثَين أسد رستم وفؤاد أفرام البستاني بكتابة **تاريخ موجز عن لبنان** لاعتماده في المدارس الرسمية الابتدائية.

ووضع باحثنا عام (١٩٣٩م) كتاب «**مصطلح التاريخ**» بيّن فيه منهجية وقواعد البحث التاريخي حيث يتمّ نقد الأصول وتحرّي الحقائق التاريخية وإيضاحها وعرضها، وغرس الأسلوب العلمي والناحية التدريبية (أي النظري والتطبيق) في أذهان طلابه في الجامعة الأمريكية الذين أصبحوا أساتذة التاريخ فيما بعد. ويعدُّ بذلك رائد المنهجية التاريخية ليس في لبنان بل في الوطن العربي.

خلال الحرب العالمية الثانية عمل الدكتور أسد رستم مستشاراً لصديقه السيد ودزورث سفير الولايات المتّحدة الأمريكية في لبنان وسورية، ولذلك ترك منصبه في الجامعة الأمريكية عام (١٩٤٣ - ١٩٤٥م). واستقال من وظيفة المستشار عام (١٩٥١م) عند تغيير صديقه السفير، وعمل مستشاراً لدى الجيش اللبناني وساعد في تجهيز المتحف الوطني بالكتب التاريخية والوثائق عندما أصبح عضواً في لجنة المتحف، وأسهم في وضع معجم للألفاظ العسكرية، وكان من أوائل المدرّسين في الجامعة اللبنانية.

وبعد تركه السياسة عاد إلى كتابة تاريخ الشرق القديم، موضوع اختصاصه. وأغنى المكتبة العربية عام (١٩٥٥م) بكتاب صدر في جزأين «**الروم في سياستهم وحضارتهم ودينهم**

وثقافتهم وصلاتهم **بالعرب»**. كما أنجز عام (١٩٥٨م) كتابه «**تاريخ كنيسة مدينة أنطاكية العظمى**» بأجزائه الثلاثة كان فيه المؤرّخ الموضوعي المتجرّد.

كان مؤمناً ممارساً يسعى إلى وحدة الكنيسة ويدعو إلى المحبّة، وكان عضواً بارزاً في لجنة كتب اللاهوت الدراسية التابعة لكنائس الشرق الأدنى الممثلة لجميع الطوائف. وترك مخطوطة كاملة **لتاريخ الكنيسة لأوسيبيوس أسقف قيصرية فلسطين** (٢٦٠ – ٣٣٦م) ترجمها إلى العربية مع وضع المقدّمة والحواشي. ومنحته جمعية أصدقاء الكتاب عام (١٩٦٤م) جائزة السيد رئيس الجمهورية اللبنانية عن مجموعة كتبه.

ألّف أسد رستم ٢٥ كتاباً ذكرنا بعضها أعلاه يضاف إليها «**مخطوطات البحر الميّت وجماعة قمران**» (١٩٥٩م) وكتاب «**عصر أغسطس قيصر وخلفائه**» (١٩٦١م) و«**تاريخ اليونان من فيلبّس المقدوني إلى الفتح الروماني**» (١٩٦٩م)... وكان منها أربعة كتب بالإنكليزية، كما نشر أكثر من (٩٠) مقالة وبحثاً في تاريخ الشام والمجامع المسكونية والأناجيل وأعمال الرسل وسواها.

توفي أسد رستم في (٢٣) حزيران (يونيو) (١٩٦٥م) إثر انفجار في الدماغ وكان يعمل على مخطوطة **معجم ألفاظ العهد الجديد من اليونانية إلى العربية** لنشرها في سبيل وحدة الكنيسة.

وأقدّم في ما يأتي لمحة موجزة عن كتابه «**كنيسة مدينة الله أنطاكية العظمى**» الذي استحق من أجله بجدارة لقب «مؤرّخ الكنيسة الأنطاكية»:

تألف الكتاب من ثلاثة أجزاء، تجاوز عدد صفحاتها (١٢٠٠) صفحة، ضمّت (٥٥) فصلاً حوت تواريخ وأحداثاً من عام (٣٤م) وحتى عام (١٩٢٨م). وبعد المقدّمة التي تضمّنت قانون الإيمان وشرحه بإيجاز، يعدُّ الكنيسة الأنطاكية يونانية سريانية عربية، وهو يدرس ماضيها لفهم حاضرها وإعداد العدّة لمستقبلها. بدأ الجزء الأوّل من الكتاب بتاريخ المدّة ما بين عامي (٣٤ – ٦٣٤م) وضمّ بابين: تكلّم الأوّل عن ظهور النصرانية وانتشارها في المدّة ما بين عامي (٣٠ –٣١٣م) (الفصل ١ –١٦) وتحدّث فيه عن أورشليم أمّ الكنائس وعن أنطاكية التي دُعي فيها المؤمنون لأوّل مرّة مسيحيين وكيفية تأسيسها وعدّها من القائد بومباي عاصمة سورية كولاية رومانية، والباب الثاني تحدّث عن انتصار المسيحية وانقسامها في المدّة بين عامي (٣٢٣ – ٦٤٣م) (الفصل ١٧ – ٢٨) وذكر ظهور الآريوسية والنسطورية والإيمان بطبيعة

واحـدة (المونوفيزيـة) أو بطبيعتين في السيد المسيح والمجامـع المسكونية، كما ذكر غزو الفرس سورية وفلسطين في بداية القرن السابع للميلاد. وذكر في ختام الجزء قائمة بأسماء البطاركة الأنطاكيين في تلك المرحلة.

وتنـاول الجـزء الثاني من الكتاب أو الباب الثالث المدة مـا بين عامَي (٦٣٤ - ١٤٥٣م) وعنوانـه «النصرانيـة والإسلام» (الفصـل ٢٩ - ٤٥) ويبيّن أنه بعد انتشـار النصرانية في الجزيـرة العربية آتية من الحبشة، تصل الجيوش الإسلامية إلى أبرشيات أنطاكية بين عامي (٦٣٢ و٦٥٦م) (أنطاكيـة وحلـب سنة ٦٣٨م على يد أبي عبيدة بن الجرّاح، بعد انتصار خالد بن الوليد على الروم في معركة اليرموك عام ٦٣٨م). ويذكر حرب الأيقونات والقديس يوحنا الدمشقـي، كما يذكر البطريرك فوتيوس والخلاف بين رومـا والقسطنطينية. ويتحدّث عن عصـر الروم الذهبـي (٨٤٣ - ١٠٢٥م)، وضعف الدولة العباسيـة ودور الحمدانيين وسيف الدولـة، واحتلال نقفور فوقاس أنطاكية عـام (٩٧٥م)، ومجيء الحملات الصليبية واحتلال أنطاكيـة عام (١٠٩٨م). لكنهم لم يعيـدوا المدينة إلى البيزنطيين (الـروم) ما كان له أسوأ الأثر بين كنيسة روما وأنطاكية. واحتلال المماليك أنطاكية عام (١٢٦٨م) أيام الظاهر بيبرس الـذي سمح بنقل مقر البطريركية من أنطاكية إلى دمشق. وينهي المؤلف الجزء الثاني بذكر قائمة بأسماء البطاركة الأنطاكيين بين عامَي (٦٣٤ - ١٥١١م).

أمّا الجزء الثالث أو الباب الرابع والأخير من الكتاب وعنوانه «النصرانية في دار الإسلام فـي المـدّة بين عامي (١٤٥٣ - ١٩٢٨م)» فقد ضمّ الفصول (٤٦ - ٥٥) وهي تتعلّق بأحداث سقـوط القسطنطينية والفتح العثمانـي مع أسماء السلاطين حتى عـام (١٩١٨م)، وعلاقة بطريـرك القسطنطينية مع البطاركة الآخرين. وعن علاقـة البطاركة مع الحكام في لبنان. ويفرد فصلاً لموضوع البروتستانت في الشرق وموضوع الحماية الفرنسية للكاثوليك والروس للأرثوذكـس، واستقـر المرسلون بعد القدس فـي بيروت عـام (١٨٢٣م). ويصدر السلطان العثمانـي خطاً همايونياً يعلن فيه المساواة بين مواطني السلطنة المسلمين والمسيحيين مع تأليـف مجلس ملّي لكلّ طائفة. كما يتحدّث عن أحـداث (الطوشة) عام (١٨٦٠م) في لبنان ودمشق، وحثّ البروتستانت على ترجمة الكتاب المقدّس (التوراة والإنجيل) إلى العربية. كما تحدّثت الفصول الأخيرة عن البطاركة المتعاقبة والقوانين الناظمة لانتخاب البطاركة وإرسال أسقفيـن إلى الأمريكتيـن (١٩٢١ -١٩٢٣م) مع ازدياد الهجرة إليهما بعـد الحرب العالمية الأولى. كما وَضَع لائحة البطاركة المتعاقبين من عام (١٤٥٣م) حتى عام (١٩٢٨م).

قال عنه **نقولا زيادة**: «امتاز أسد رستم كمؤرّخ بالمعرفة العميقة للمواضيع التي كتب عنها، والصبر الطويل في البحث عن الحقائق، والوضوح في الكتابة، والدقّة في سرد المعلومات، والابتعاد عن الجدل».

أسد رستم وجمعية العاديات بحلب:

ومن الطريف أن الدكتور أسد رستم ألقى محاضرة، كما ذكرت مجلة الشهباء (العدد الرابع عام ١٩٣٦م)، أمام جمهور جمعية العاديات في حلب وكانت بعنوان «حلب في عهد الحكومة المصرية (١٨٣١-١٨٤٠م)» وذلك يوم الجمعة في (٢١) تموز (١٩٣٦م). وكانت المحاضرة في بيت الدلاّل (مدرسة كيليكيا حالياً) في حارة السيسي في حي الجديّدة، والذي كان يقيم فيه رئيس مصلحة الآثار الفرنسي جورج بلوا دو روترو وعائلته ويستعمل قسماً منه كمتحف مؤقت. وقدّم المحاضر رئيس الجمعية الدكتور عبد الرحمن الكيالي الذي ذكر وترحّم على روح عضو الجمعية عبد الوهاب طلس الذي توفي قبل ثلاثة أيام فحسب. وكان بين الحضور لفيف من الأدباء والمهتمّين في مقدّمتهم الشاعر قسطاكي الحمصي الذي تحمّس في نهاية المحاضرة التي أقيمت في دار جدّه عبد الله وخاله جبرائيل دلّال فأنشد الأبيات الآتية:

دار الجدود بحقٍّ قد غدت بيئةً ... للعاديات وكانت مجمعَ الأدبِ
كم قد تقضّتْ لباناتُ الفؤادِ بها ... بين الأحبّة والأشعار والطّربِ
دالتْ طوالعُها حتى استقرّ بها ... كنوزُ ما أبدعَ الأقوامُ في حَلَبِ

الهوامش

(١)- العالم الذي اكتشف وجود دورا أوروبوس في موقع الصالحية على الفرات عام ١٩٢٠م.

المرجع

(١)- «أسد رستم الإنسان والمؤرّخ»، منشورات المكتبة البولسية، ١٩٨٤م.

الشاعر المَنْسيّ ظافر أبو ريشة

(١٩١٩ - ١٩٩٢م)

سليمى محجوب

حياة الشاعر

هـل يظهـر الكاتب أو الشاعر فجأة، ويختفي فجـأة؟ أو إنَّ ظهوره في وقت واحد مع شاعر آخر، لا يترك له الفرصة كي ينال من الشهرة والانتشار ما يتوافق مع إبداعه وعطائه.

الشاعر «ظافر أبو ريشة» الذي ظلَّت روحه تحلِّق في أجواء الشعر، فيلهج به، ويبثُّ فيه أحاسيسه المرهفة، وشكواه الرومانسية، ويضمِّنه نبضات قلبه المترع بالحب والجمال والنغم، كُتب عليه أن يكون شقيقاً للشاعر الكبير «عمر أبي ريشة» الذي طبَّقت شهرته الآفاق، وأن يظهر في وقت كان الشاعر «عمر أبو ريشة» فيه يبدع ويحلِّق ويحقق ذاته ويؤكد تميُّزه. لذلك لم يُعْطَ (ظافر أبو ريشة) الألق الذي يستحقه، ولم تُسلَّط الأضواء على شعره، وعلى مكانته بين الذين ظهروا على مسرح الأدب العربي منذ بدايات القرن العشرين.

ولد عمر أبو ريشة عام (١٩٠٨م) - وفي قول آخر كانت ولادته عام (١٩١٠م)، أما شاعرنا الأصغر ظافر فقد ولد عام (١٩١٩م)، ونشأ في أسرة مثقَّفة معروفة، معظم أفرادها شعراء. فوالده «شافع بن الشيخ مصطفى بن أحمد أبي ريشة»، كان شاعراً. وأخوه عمر شاعر، وأخته زينب كانت شاعرة، فورث هذه الموهبة، ونظم الشعر في سن مبكرة.

«كان والــده حاكماً لجبل العرب وشغل منصب قائم مقام لمنطقة الباب التابعة لمحافظة حلب، كان الأب كثير العنف، كثير الحنان، متديِّناً يمارس دينه على طريقته»[١]. وكان له أسلوب خاص في توجيه أولاده، أما والدته فتدعى «خيرة الله البشرطي» وتنحدر من عائلة فلسطينية كانت تقيــم في عكا. «وكانت متصوِّفة منذ صغرها. لذلك اعتمــدت في تنشئة أبنائها اللِّين والمنطــق حتى في سنوات طفولتهم الأولى. ما عرفت العبوســ حتى في ساعات ألمها، ولم ترفع يدها يوماً في وجه أحدهم، بل كانت تقنعهم بلباقة وكياسة فائقتَيْن بأنَّ ما أقدموا عليه خطأ لا يجمل بهم ارتكابه»[٢].

نشــأ ظافر في منطقة الباب التي ولد فيهــا، وشهد مجالس أبيه فاكتسب من بيئته ثقافة دينيَّــة ومعرفيَّــة، ودرج في هذه البيئة عاشقاً للأدب شغوفــاً بسماعه بعد أن صافحت عيناه أكابر القوم وعلماءَهم.

كان الشعــر يزدهي فــي بيت أبي ريشة، وقد أورد الدكتور سامــي الدهان بيتين من نظم والــد الشاعر ظافر يروي فيهما الأب تأثير المُرْضِع في نفسه لأقاصيص الخوف التي كانت ترويها له. وهما[٣]:

جــاوزَ الستِّيـنَ عـمـري وأرى … دهشةَ الرُّعبِ بنفسي لم تَـزَلْ
كـلّـما جــاءَ مـع الألـبــانِ لا … ينثني عنها إلى حينِ الأَجَـلْ

ومما لا شكَّ فيه أن الشاعرين ظافراً وعمراً قد تأثرا بما كان ينظمه وينشده والدهما مــن شعره، ويطوِّران ما انحدر إليهما من موهبة الإبــداع التي تنحدر عادة من الآباء إلى الأبناء.

اضطر ظافر الطفل عندما بلغ السنة السابعة من عمره أن يترك منطقة الباب ويمضي إلــى مدينة حلب، حيث أرسله والده إليها ليتنفَّس أنسام حلب الشهباء، وفيها تعلَّم وتثقَّف ونهل العلم من مدارسها. تابع مراحل دراسته بتفوُّق، أحب الشعر منذ نعومة أظفاره طَرِب لإنشــاده وشغف بحفظه ودراسته. وبدأب على الدراسة حصل على الشهادة الثانوية، وفي جعبتــه ثقافة جيِّدة كوَّنها من خلال اطلاعه الواسع على عالــم الأدب ودواوين الشعراء. فانساب الشعر علــى لسانه كجدول رقراق في قصائد ينظمها وهو في الثامنة عشرة من عمره.

وكان أول إنتاجه قصيدة في الغزل جاءت في ديوان الشاعر ظافر أبي ريشة الذي سمّاه «من نافذة الحب» وقد جعل لها عنواناً «يا حسنُ» وعلّق عليها تحت العنوان «من نظمه وهو يافع» ومطلعها:

صبابتي فجّرتْها باكيةْ		بالنظرةِ المشْفقةِ القاسيةْ
حوريةٌ يا حسنُ، يا قدَّها		يختالُ في أبرادهِ الزاهيةْ

فكانت تلك القصيدة عزفاً على أوتار روحه الرقيقة المشاعر، المرهفة الأحاسيس ودليلاً على ظهور شاعر سيكون له إنتاج وفير.

ومن أبيات هذه القصيدة قوله في وصف تلك الحسناء:

دَنَتْ أكُفّ النجمِ من جيدِها		وقلّدتْهُ الدّرة الغاليةْ
وأمسكَ الخُلدُ بأذيالِها		كأنّها في سرّهِ باقيةْ

ويصف الشاعر ظافر أثر هذا الحُسنِ في نفسه فيقول:

يا نظرةً لم أدرِ ما وقعها		كالسّهمِ في وثبتها ماضيةْ
غصّتْ بها روحيَ في جرعةٍ		الأهوجِ، من غلّته الظّاميةْ
ولم يكنْ في الكأسِ ما قد روى		فبات يشكو غُصّتهُ ثانيةْ

هذا هو شعر اليفاعة كما يقول الشاعر فكيف سيكون إذن شعر النضوج والكمال؟ وإذا كانت المقدمات تدل على النتائج في كثير من الأحيان، فإن هذه القصيدة تعبّرُ عن شاعريّةٍ موعودة لهذا الشاعر تفتح له أبواب النجاح.

لكنَّ «ظافر أبو ريشة» لم يمض في طريق الأدب، إذ رضخ لرغبة والده في أن يصبح طبيباً، فانتقل إلى دمشق، وانتسب إلى كلِّية طب الأسنان في الجامعة السورية. حيث تخرَّج فيها عام (١٩٣٩م). حمل شهادته وانتقل إلى ربوع حلب لمزاولةِ مهنته في الطبِّ. وعمل في عيادته الخاصة حتى عام (١٩٥٨م)، لكنه ظلَّ حريصاً أن يجمع في شخصيته بين العلم والأدب. فنظم الشعر، ولكنَّه لم ينشر قصائده إلا حين انتقل إلى دمشق، فأقام فيها وافتتح عيادة في منطقة «الحريقة» يمارس الطبَّ وتتفتق موهبته عن شعر ينساب كانسياب الجَّدْوَل النمير. وقد حملت كثير من الصحف الدمشقيَّة هذا الشعر في طيَّاتها، فكان شعراً راقياً يتناغم فيه الإحساس الهائم، والوجدان الإنساني المرهف.

ثقافته

كان الطبيب الشاعر منوَّع الثقافة واسعَ الاطلاع، فقد أجاد الفرنسية مما جعله ينكب على مطالعة الشعر الفرنسي ويتأثر به، وقد كان شديد الإعجاب بالشاعر «ألفرد دوفيني» (١٧٩٧-١٨٦٣م) وبنظرته الفلسفيَّة إلى الحياة، مما ترك أثراً بارزاً لهذا الشاعر في إبداع أبي ريشة.

ترجم الشعر عن «دوفيني» إلى شعر عربي فيه عذوبة وجمال، ترجمه عن الفرنسية في ثوب جميل وموسيقا حلوة. وقد جمع ما ترجمه عن الأدب الفرنسي من «ألفريد دوفيني» في القسم الثاني من ديوانه ويقع في الصفحات الأخيرة بين الصفحة (٩٥) إلى الصفحة (١٥٢) واتخذت تلك القصائد المترجمة ثلاثة عناوين وهي: «موت الذئب»، «جبل الزيتون» و«بيت يفتاح».

كما ترك في نتاجه الذي كان تحت الطبع ولكن لم يصل إلينا بسبب موت الشاعر المفاجئ قصائد أخرى لـ «دوفيني» وهي: «بيت الراعي» و«الطّوَفان»، ولاشكّ أنّه ترجم تلك القصائد شعراً أنيقاً، وببلاغة عربية واضحةِ التعبير والإتقان.

أمَّا قصيدة «بيت الذئب»، فقد ترجمها الشاعر ظافر أبو ريشة إلى اللُّغة العربيَّة شعراً، وقد لاءمت أفكاره لأنه كان يطمح أن تكون هذه القصيدة أشبه بدرس في الرواقية وفي تحمُّل مصائب الحياة، وقد أظهر فيها روح التشاؤم المشبع بالزهو، والذي لا يدعو إلى اليأس وإنما يدفع صاحبه -على نحو ما نادت به فلسفة زينون الرواقي- إلى الصبر، وتحمُّل الشدائد، وإلى البذل والتضحية والعطف.

إنَّ قصيدة «بيت الذئب» التي ترجمها الدكتور ظافر تنطلق من لوحة تصويرية بارعة يتراءى الشاعر فيها وهو يسير مع صحبه وسط الغابة الصامتة، حتى إذا بدا لهم شجر الصنوبر لاحت حياله رسوم أظفار الذئاب، وقد جاؤوا يطاردونهم بكلابهم وبنادقهم. يقول:

وأكبَّ فوق الرسم منّا ... رأسُ صيَّاد خبيرِ
يلقي على الأثرِ الحديـ ... ـثِ فراسةَ الطَّرْفِ البصيرِ
ويشيرُ لي: انظر مخا ... لبَ ذئبِ أوعالٍ خطيرِ
وهنا مواطئُ ذئبةٍ ... واثنين من جروٍ صغيرِ

ويصـــوِّر الدكتور الشاعر في هــذه القصيدة المترجمة معركة جارحــة بين الذئب الأب وهؤلاء الصيَّادين وبين الكلب السلوقي المهاجم فيقول:

**وجـــرى سـلـوقـيٌّ إلـيـه		طــائـــشٌ مـتـهـالـكْ**
**فـانـقـضَّ مـن ذئـبِ الـوعـو		لِ، عـلـيـه نـــابٌ فـاتـكْ**

ويقتــل الذئب الكلب منتقماً، ثم ينظر إلى الصيَّاديــن الفاتكين فيرمقُهم حقداً وهو يودِّع الحياة بصمت يجرح آذان الفضاء:

**فـإذا انـتـهـى ألـقـاهُ شِـلـواً		قـبـلَـه زمـنـــاً قـضـى**
**ورنـــا، وحــمْــرُ شـفـارنـا		شـدَّت عـلـيـه الـمـقـبـضَـا**
**تـسـتـنـزفُ الــدَّمَ كـاسـيـاً		مـا انـهـار مـنـهُ وقـوَّضَـا**
**ويــظـلُّ يـرمـقُـنـا وقـــزَّ		ت، مـقـلـتـاهُ فـأغـمـضَـا**
**ومـضـى بـصـمـتٍ جـارحٍ		بـالـلـحـنِ آذانَ الـفَـضَـا**

ويتعلــم الشاعر درساً في الشجاعــة والصبر، وينصرف إلى التأمــل والتفكير فيخاطب نفسه:

**يـا قـلـبُ مـا أقـسـاكَ عـن		جـبـنٍ ومـا أوهـــاكَ قَـلْـبـا**
**انـظـر إلـى الـوحـشـيِّ كـي		فَ، يـغـادرُ الـدّنـيـا وتَـأبـى**
**عـيـنـاه أن تـريـــاه يـر		جفُ، مثخناً طعناً وضربا**

ويمنحــه هذا التأمل قدرة ذاتية تجعلــه لا يتأثر بالظروف الخارجيــة فليتحملْ أوجاعه صابراً وليَمُتْ صامتاً:

**احـبـسْ دمـوعـكَ عـن مـآ		قـيـهـا، ولا تـجـهـرْ بـصـوتِ**
**واعـمـلْ بـقـلـبٍ فـي حـيـا		تكَ، صادقِ العزَمات ثَبْتِ**
**واقـطـفْ زهـورَك واعـتـصرْ		في الـدربِ شوكَة كلّ نَبْتِ**
**فـاصـبـرْ، تـحـمَّـلْ بـعـضَ أو		جاعي، ومُتْ مثلي بصمتِ**

أحسن الطبيب الشاعر ترجمــة القصيدة ورموزها، كما أحسن في تصوير القوَّة النفسية الكامنــة في الإنسان كاللَّظى، ونجح في تصوير العواطف وغير ذلك من الأبعاد الرمزية التي لفتت انتباه الشاعر وجعلته يعجب بهذه القصيدة.

أعجب الشاعر بأسلوب القص، إذ تقوم القصيدة على عدة لوحات متتابعة عبر وقائع لا تقديم فيها ولا تأخير. وهي مرويَّة بأسلوب الراوي، فيها تكثيف وإيجاز وانتقالٌ سريعٌ خاطفٌ في الوصف. والقصيدة أشبه بقصة قصيرة فيها متانةُ البناء، وتوظيف الألفاظ التي اختارها الطبيب الشاعر لإبراز الفلسفة التي اعتنقها الشاعر «دوفيني».

أمَّا قصيدة «جبل الزيتون»[٤] التي ترجمها شاعرنا لـ «دوفيني» فهي تصوّر السيّد المسيح في مناجاة الله وبعثه للعازر من القبر ومطلعها:

وحدَهُ في الشّجونِ، في الليلةِ الظَّلْـ ـمَاءِ، يمشي مكفّناً بالرّداءِ
وغفا صحبهُ على السفحِ من را بيةٍ غفوةَ الشّديدِ العياءِ
كان يمشي وحولهُ شجرُ الزَّيـ ـتونِ، يُمنى بعصفةٍ هوجاءِ

لم يكن الطبيب ظافر أبو ريشة مترجماً للشعر فحسب، ولم يكن تأثُّره بالأدب الفرنسي فحسب، بل تأثَّر بالفكر الصوفي العربي، وقد استمد هذا من نشأته وما أحاط به من أجواء الإنشاد الديني، والحضرات الصوفية في عكا والقرعون، وزوايا الشاذلية وغيرها التي طالما كان يتردد إليها.

اكتسب الشاعر خيالاً واسعاً جعله يحلّق في عالم روحي، ولاسيما حين يصف رحلة الإنسان إلى المصير الذي ينتهي إلى الموت. ويبدو هذا في قصيدة بعنوان «إلى أين» وقد ضمنها ظافر أبو ريشة ديوانه، ونلمح فيها حالة نفسية صوفية تجعله يتلاشى في العالم الأكبر، ويمضي في مركبه متخلياً عن رغباته، متذوقاً ذاك النعيم الأبدي. وفيها يقول[٥]:

أنا في مَرْكبي ساري وموجُ البحرِ يصطَخِبُ
ولا مجدافَ أو صاري ولا دربٌ ولا أَرَبُ
وحولي ليل إعصاري وفوقي أطبقتْ سُحُبُ
تكاد تشفّ أستاري وتجلى دونَها الرِّيَبُ
فيخفقُ قلبُ أشعاري ودَمْعي حائرٌ يثِبُ

ويبقى الشاعر أعزل إلا من أحزانه، أحزان عميقة لما حل بالأمة من استلاب، إذْ لا بُدَّ من القوة لاسترداد الحقوق أو الموت بكرامة: فيقول من قصيدة «نشيد العودة»[٦] متألماً:

يا مَن نشيدكِ في أذنيَّ يُوجعني وخزاً، ودارك تبكي حافيَ الدارِ

هل غاب وجه فلسطينٍ، وهل سَرَبتْ في الأرض تعمل فيها فأس حفّارِ

ويبدو الطبيب الشاعر ظافر أبو ريشة متململاً من البقاء في مكان واحد قلقاً لما يشهده من أحداث وهموم لذلك يشد الرحيل عن دمشق إلى الكويت عام (١٩٦٤م)، ويقيم فيها أربعة عشر عاماً.

عاد ظافر أبو ريشة إلى دمشق عام (١٩٧٨م) بعد شوق وحنين، وانصرف إلى نظم الشعر وجمع ما تفرق منه. فكان أن أصدر ديوانه الأول عام (١٩٨١م) وهو «من نافذة الحب» الذي ذكرناه سابقاً، ويقع في (١٥٥) صفحة لم يبدأه بمقدمة ولم يضع له إهداء. وله دواوين أخرى كان بصدد نشرها ومنها «زورق الأحلام» و«لحن المساء». وقصائد ترجمها لألفرد دوفيني الشاعر الفرنسي كما ذكرت سابقاً، وقد حاولتُ جاهدة العثور عليها فلم أجد لها أثراً في المكتبات، وبعد بحث وتمحيص تأكد لي من ابن أخت الشاعر المهندس «مالك قبيعة» أنها فُقدت بعد أن أودعها المطبعة للنشر.

الوصف والغزل في شعره

طرق شاعرنا ظافر ألواناً منوّعة من الشعر فكان منها شعر المديح والشعر القومي كما في قصيدة «أنشودة العودة» وقد نظم في الرثاء كما عني بوصف الطبيعة وبقصائد الحب والغزل.

أمَّا في الرثاء فقد اهتز الشاعر لأحداث جعلته يبكي أصدقاءه وأقرباءه بكاءً ينمُّ عن عاطفة صادقة في الحزن والأسى، فقد رثى ابن أخته «علي الشهابي» الذي ودّع الحياة وهو يبتسم، كما يقول. والقصيدة مطلعها:

أصبحيحٌ علَيْنا نجمُهُ اليومَ قد أفَلْ
أيّ جرحٍ همى بدمعي وخدّي به اغتسلْ
إنه الحزن كلّما ذُكر الراحلُ اشتعلْ

ويجمع الشاعر المديح مع البكاء فيصور المرثيّ في أكمل صفاته:

يا كريم العطاءِ ما الدرّ في يُتْمِ ما حملْ
أين من نجمه البدرُ، ومن شهده العسلْ

نسجتْ بُردَهُ العُلا زانه الطُّهرُ والخجلْ
طيفه مؤنسي ألمَّ بجفني وارتحلْ
قوَّ إيماننا وهوَّ نْ، بنا، ربي، ما نزلْ

أمَّا في وصف الطبيعة فقد كان قلب الشاعر ينبض لجمالها فأخذ يرسم الألوان والظلال، وهو الفنان الحاذق في فن الرسم. فقد حلّق بجناحيه وريشته في يده، ومنظاره يرصد الطبيعة الفاتنة فيخلّدها في لوحاتٍ فيها من نفحةِ الكلمة، ووشيِ الحرف ما فيها من تصوير لأحلامه وآلامه ورهافةِ حسّه.

يقول من قصيدة بعنوان «هذا النهار»(٧):

نفسي أحبَّت طقسَ هذا النهارْ في بسمةِ الأفقِ وفي عَبْسِهِ
فكلَّما بانَ عليه افترارْ سرعانَ ما كشَّر عن ضرسِهِ
ثم سقى خدّيه دمعٌ مُثارْ به عزاءُ الغيم في بؤسِهِ
الشمس خلف السّحب بعد استتارْ شعَّتْ فماجَ الكونُ في عرسِهِ
أبصرتُ في مرآة هذا النهارْ روحي، وما شاهدتُ من حسّهِ

رسم الشاعر لوحة جميلة ليوم صوّر فيه حالته النفسية، وتقلّب انفعالاته مع تقلّب طقس هذا النهار بين اكفهرارٍ وعبوس، ثمَّ هطول مطر معطاء، تلا ذلك انفراج حين أشرقت الشمس وجعلت الكون يحتفل بعرسٍ جميل، إنه وصف دقيق حلو بديع.

كذلك برع «ظافر» في وصف الطبيعة الصامتة فعمد إلى الرمز والتشخيص والتجسيم وانهال بريشته ويراعه لوصف مئذنةٍ تعلّقت بها روحه، وتخيّلها فتاة تودّعه، فقال:

وقفتْ تودِّعني وفي أجفانها حِسٌّ ونطقُ
فيها على النبع الذي يسقي ملاكَ الحبِّ دفقُ
ما حلّقت إلا وضا قَ، من الخيالِ بهنَّ أُفقُ
وتهيمُ بالتكبير مئـ ـذنتي وأجراسٌ تُدقُّ
فحملتُ ذكراها ومِنْ صدري يفوحُ شذاً وعَبْقُ
وخيالها عبر الطريـ ـقِ يلوحُ ما بَعُدَتْ دمشقُ

أمَّــا في شعر الغزل فقد عاشت المرأة كما يبدو من قصائد «نافذة على الحب» في حياة ظافــر بكلِّ عطرها وطيبها، وعاش شعره يتلفت إلى جمالها فيُطرب ويغني للحسنِ كما رأينا. وهو في وصف المرأة ماديٌّ حسيّ ولكنه يُبحرُ بعد ذلك في لوحات بارعة من الغزل، غزلٌ فيه لقاء الروح بالروح فيقول من قصيدة «نور مُقلتيك»[٨]:

هو عرشُ حبّي ذلك النْـ	ـنُورُ الذي في مُقلتيكِ
أم سرُّ حزني كاشفَتْ	نجواه رعشةُ دمعتيكِ
أم نشوةُ الأمل الذي	أُسقيتُه من راحتيكِ
أم كلُّ ما في الكون أَحْـ	ـسَبُهُ يرى من ناظريْكِ

والشاعر مولع بجمال العينين، وما تتركه من أثر في النفس فيقول من قصيدة أخرى:

عيونكِ إنْ نظرتُ وليس إلا	بها يغفو الوجودُ ويستفيقُ
وربِّكِ ما اهتديتُ إليه لو لم	يكنْ مني بها روحٌ غريقُ

وفي قصيدة «وتمضي الأيام»[٩] يرفع الستار عن لوحة بارعة في الغزل فيصف زينة فتاته التــي هزت مشاعره، ويجعل من عقدها منافساً له في حبها، فلم يعد يدري من منهما الهائم في هواها:

كم حلا عقدك النضيرُ على صد	رِكِ مسترسلاً وما أحلاكِ
جاء من عالم الفتون إلى نحْـ	ـرِكِ، يسمو في غمرةٍ من بهاكِ
وترامى مستغرقاً بشذاهُ	فتحيَّرتُ أيُّنا يهواكِ

وهكذا يستعير الشاعر لصوره الجامدة صورة الآدميين في الحركة والشعور والإحساس.

ويعدّ الشاعر «العشق عبادة فلا تسل العابد في محرابه ما يقول» من قصيدة «سنائي»[١٠] ولعلَّ سناء اسم المرأة التي يتغزل بها:

يا صباح المُنى أضاء بك الصبْـ	ـحُ فبُشراي باللقاءِ الهنيِّ
استحمَّ الصِّبا بعطركِ وازدا	نَ بأحبالِ شعركِ الذهبيّ

وهكذا نلاحظ في غزل ظافر الحديث عن النفس والقلب إلى جانب الحديث عن الجمال

الظاهري المحسوس، وهو غزل بعيد عن التهتّك موضوعاً وطريقة وألفاظاً، غزلٌ فيه قصص وحوار وفلسفة وثقافة متنوعة أتاحتها له الثقافة الأجنبية ولاسيما الفرنسية التي تأثر بها.

أمّا عن شعر ظافر أبي ريشة، وامتلاكه ناصية الإبداع، فيمكننا القول إنَّ شعره اتسم بطابع إنساني عام، تتراءى فيه صوفية ابن الفارض ورواقية وإلهامات «دوفيني»، مع إشارات رمزية استطاع الشاعر الطبيب أن يحوِّلها إلى أداة للتصوير، وللتعبير عن العواطف والأحاسيس، كما استطاع أن يخلِّصها من كثير من القيود، فجاءت لوحات شاخصة جميلة نحتها بأدوات فنية راقية.

أخيراً لا بد من أن أشير إلى آلام الشاعر النفسية حين وجد من يريد أن يشتت آماله فيما يرسم لشعره من تحليق. ولنرَ ماذا كان «ردّه على أولئك الذين يطعنون في الشعر قائلين سخافة وأوهام...»، هذه العبارة مقدمة لأولى قصائد الديوان وهي بعنوان: «وديدني الروح الذي ليس يُحكمُ»[11]، وقد ساق العبارة بعد العنوان، يقول:

ليسمعْ إذنْ مَنْ رامَ تجريحَ شاعرٍ	به أنَفٌ في أن يَرُدَّ عليكُمُ
سلاحكمُ واهٍ، وحجّتكمْ بها	من السُّخفِ ما يدعو إلى الهزْءِ منكُمُ
فلستُ أرى في قولِكم ما ينالُني	بسوءٍ وردِّي قد يحزُّ ويؤلمُ
أنا شاعرٌ والحسُّ فيضُ جوانحي	وعالميَ الروحيُّ يبعدُ عنكمُ
تناحركم يُشقي، يذلُّ نفوسكمْ	وديدنيَ الروحُ الذي ليس يُحكَمُ
فيا عجبي في غربتي إن رأيتني	بعيداً بآفاقٍ، قريباً إليكمُ
لئن كان لي ما قد غنمتُ فإنَّه	ليسعدني قولي لمن ليس يعلمُ
هو الحب[12] قد أعطيتُه الحُسنَ كلَّهُ	تعهَّدهُ تلميذهُ والمعلِّمُ
فطيِّب دمي يا شعرُ، يا وحيُ، يا سنا	فما ينتمي روحي لأكرمَ منكمُ

نجد في القصيدة مسحة من الحزن والأسى، وفيها ترفُّع عن الرد على من وقف معادياً لشاعريته وهم كانوا -كما علمت- من أقرب الناس إليه. لكن «ظافر أبو ريشة» لم يلقِ أذناً صاغية لما قالوه، ولم يؤثر فيه تناحرهم، ومحاولتهم التفتيت من عزيمته في المضيّ والتحليق عالياً في سماء الشعر، هذا الشعر الذي خلّده وإن ضاع معظمه نتيجة ظروف عائلية قلقة عاشها في أخريات حياته.

أقام ظافر في دمشق بعد عودته من الكويت، وقد هجر طب الأسنان كمهنة وقرر أن يعيش مـع موهبته، يعايش الشعـر والفكر والإلهام، يرسم وينظم لوحـات تصويرية جميلة ويصدحُ بموسيقا اللفظ وجمال المعنى وصحة التعبير، ورشاقة التصوير وخفّة الظل.

وفـي دمشق لفَظَ الطبيب الشاعر أنفاسه الأخيرة إثـر سكتة قلبية مفاجئة، فودّع مدينة دمشق شاعراً لم يُكتب له أن ينال حظه من التكريم والانتشار. لقد أسلم الروح إلى بارئها يوم الأحـد، العاشر من شهر شباط، عام (١٩٩٢م)، في همس حزين لم يبلغ إلى الاحتفال بذكراه أو التحدث عن شعره أو التأليف في سيرة حياته.

هـذا هو الشاعر المنسيّ ظافر أبو ريشة، أحببـت أن ألقي الضوء على إبداعه، لعل هذا المقال يكون دعوة لدراسة أوسع وللبحث عن دواوينه المخطوطة والمفقودة.

كما أرجو أن أقوم بذلك في دراسة موسّعة، وأكثر شمولاً.

الهوامش

(١)- الأسبوع الأدبي، العدد ٦٩٠، عام ١٩٧٢م.

(٢)- الأسبوع الأدبي، العدد ٦٩٠، تاريخ ٢٨/٨/١٩٧٢م.

(٣)- د.سامي الدّهان، الشعراء الأعلام في سورية، ص٣١٢.

(٤)- ظافر أبو ريشة، ديوان «من نافذة الحب»، مطبعة الحجاز، دمشق، عام ١٩٨١م، ص١١٨.

(٥)- الديوان نفسه، ص٨٧.

(٦)- الديوان نفسه، ص٥٢.

(٧)- الديوان نفسه، ص٣٣.

(٨)- الديوان نفسه، ص١٠.

(٩)- الديوان نفسه، ص٧٧.

(١٠)- الديوان نفسه، ص٢٢.

(١١)- الديوان نفسه، ص٥.

(١٢)- يقـول الشاعر في الحاشية: الحب أسمى معاني المجـد، إذ فيه نكران الذات، محواً للأنانية المطلقة الهادفة إلى إشباع الرغبة، فالشاعر لا يملك لنفسه شيئاً مادام هو مصدر عطاء حقيقي، ومادام الكون في الأصل بعضاً من جماله، قائماً سرُّ وجوده فيه، فهو بحق النور الذي لا ينطفئ. الديوان، ص٧.

أهمية الاستثمار وآفاق تطويره

غسان وديع العيد

مـن أقـوال السيد الرئيسـ بشار الأسد: إنّ سوريـة بموقعها على الشاطـئ الشرقي للبحر الأبيض المتوسط هي ممر ليس إجبارياً للبضائع بين شرق آسيا وغرب أوروبا، لكن ميزة هذا الممـر أنـه رخيص، وهذه الميزة متوافرة الآن كما كانت في السابق، لكن هذا طبعاً لا يكفي، لـذا فنحـن بصدد تطوير المرافئ السورية أولاً، وتطوير سكك الحديد ثانياً، وقد بدأنا فعلاً بخطة واسعة لتأهيل النقل بين سورية ومنطقة الخليج العربي (دبي) عن طريق إقامة خط نقـل متطـور إضافة إلى إقامة مناطق حرة، ونحن لا نزال نجري دراسات مع إحدى الشركات الأمريكية التي تقوم بدراسة هذا الموضوع الآن.

وستكـــون سورية أيضاً عقدة لنقل الغاز بين آسيا والمتوسط: إيران، العراق، سورية باتجاه المتوســـط، عدا عن أن سوريـــة ستكون عقدة لتوزيع الكهرباء في تلـــك المنطقة، وأعتقد أن موضوع النقل البحري سيكون أساسياً في تطوير التعاون بعد أن تكون سورية قد انطلقت في موضوع المناطق الحـــرة والمدينة التكنولوجية وكثيرٍ من المشاريع المكملة لكي تكون سورية بموقعها الجغرافي منطقة حرة بين الشرق والغرب.

مقدمة

يمثل الاستثمار النشاط الاقتصادي الأساسي ومفتاح التنمية الاقتصادية لدول العالم المختلفة ولا سيّما في الدول النامية التي يفتقر العديد منها إلى رأس المال بسبب ضعف مدخراتها الوطنية الناتجة أصلاً من ضعف مستوى الناتج المحلي الإجمالي، ويعد الاستثمار الأجنبي المباشر أحد أوجه العلاقات الاقتصادية الدولية، وعنصراً أساسياً لتنمية الدول النامية المحتاجة له بما يتلاءم ومصالحها الأساسية لتحقيق تقدمها الاقتصادي وتحديثها العلمي والتقني، وأمام ذلك فإن لهذا الاستثمار أهدافاً اقتصاديةً وغير اقتصادية خاصةً في ظل العولمة الاقتصادية التي جعلت من العالم سوقاً واحدة في مختلف الأنشطة الاقتصادية، وبوصف هذا الاستثمار أحد وسائل هذه العولمة فإنَّ له منافع مثلما له مساوئ، لهذا فإنه يشكل لدى الدول النامية حاجة أساسية تدفعها إلى اعتماد سياسات وإجراءات لجذبه في اقتصاداتها وفق نظام أولويات يقود إلى إنجاح تنميتها الاقتصادية.

ومن منطلق تشجيع الاستثمار في سورية ودوره في مشروعات التنمية الاقتصادية وسد الفجوة في الموارد والإمكانات والحصول على التقنية المتطورة والخبرات الإدارية والتسويقية التي تملكها الشركات الدولية لتوسيع القاعدة الاستثمارية والحد من هجرة رؤوس الأموال الوطنية وخلق فرص عمل جديدة للعمالة الوطنية في القطاع الخاص لاسيما في ظل الأزمة الحالية والتحدي الذي تواجهه والمتمثل في إعادة الإعمار، تبينت الحاجة إلى إعادة دراسة التشريع الناظم للاستثمار المباشر لرأس المال الأجنبي في سورية، فموقف سورية والسياسات المتعلقة بالاستثمار الأجنبي المباشر كل ذلك يحتاج إلى تغيير جذري حيث لم يعد كافياً بعد الآن بالنسبة إلى الحكومة أن تقوم بتحرير الاقتصاد (أو فتحه) أمام الاستثمار الأجنبي المباشر الذي قد يسهم بتقديم الحوافز وإزالة القيود لتوسيع الاستثمارات، إلا أنه كثيراً ما يفشل في خلق استثمارات نوعية ويخفق في إحداث أي تأثير ملحوظ على النمو والقدرة التنافسية للاقتصاد الوطني، لذا يجب أن تصاغ التشريعات لاستهداف وتعزيز احتياجات التنمية ذات الأولوية، ولا سيّما في القطاعات الإنتاجية، يجب أن تكون قطاعات محددة ومتتابعة في إطار عمل لسياسات فعالة وشفافة لجعل نفسها في موقع جذب للاستثمار الأجنبي المباشر الباحث عن الكفاءة، وتعزيز إمكانيات نموها وتمكين اقتصادها من الانضمام إلى شبكات الإنتاج والتسويق العالمية، وبناء القدرة الاستيعابية الفعالة لتبَني التكنولوجيات المتقدمة وتكييفها مع السياق التاريخي والهيكلي،وعلى الرغم من الوقت الكبير

الذي يمكن أن يستغرقه ذلك إلا أن سورية يجب أن تمتلك الرؤية وتبدأ في إعداد نفسها على هذا المسار الفعال لتعزيز الاستثمارات.

انطلاقاً من كل ما سبق حاولنا تقديم الخطوط العريضة لإطار عمل سياسة الاستثمار الأجنبي المباشر الفعال، ويتكون إطار العمل للسياسة المقترحة من ثلاثة مستويات سياساتية يتم العمل وفقها في وقت واحد وعلى وتيرة واحدة:

١- يركز المستوى الأول على إزالة القيود المؤسسية والمادية الأساسية وهي التدابير اللازمة التي تعدّ بالغة الأهمية لأيٍّ من الاستثمار الأجنبي المباشر الفعال، بغض النظر عن مصدره أو نوعه أو توجهه القطاعي.

٢- يتكون المستوى الثاني من فلسفة تشجيع الاستثمار الأجنبي المباشر، وهو يتألف من مزيج من السياسات التي تجمع بين الحوافز والتدابير المقيدة لتعزيز استثمارات معينة في قطاعات وأنشطة محددة.

٣- يتكون المستوى الثالث من التدابير الموجهة لتعزيز القدرة الاستيعابية للاقتصاد من خلال تطوير القدرة التكنولوجية المحلية وتنمية المشاريع المحلية، وهذا سيعزز نقل التكنولوجيا ونشرها محلياً وامتصاصها وتمكين سورية للتحرك لتكون مقصداً للاستثمار الأجنبي المباشر الباحث عن الكفاءة.

يمكن من خلال الفلسفة المقترحة وضع إطار عام من السياسات فعال وكفء يؤدي إلى توجيه الاستثمارات الأجنبية المباشرة بما يتوافق مع احتياجات التنمية في سورية والقطاعات ذات الأولوية. وهذا يتطلب توحيد قوانين الاستثمار ووضعها تحت مظلة واحدة وسيتحقق ذلك بشكل أفضل عن طريق «هيئة الاستثمار السورية» والعمل على توسيع دورها وتقوية قدراتها لتصبح المظلة التي تغطي الاستثمارات في سورية في القطاعات جميعها، وحتى الآن ظلت هيئة الاستثمار تركز على بناء صورة (تسويق سورية)، وتسهيل الاستثمار (النافذة الواحدة) والترويج له من الأجانب والسوريين لذا سيكون التركيز في المرحلة اللاحقة على توجيه دور هيئة الاستثمار السورية للتحول في التركيز من مقاربة عامة للترويج للاستثمار في القطاعات جميعها، إلى مقاربة مستهدِفة لجذب الاستثمارات المباشرة في قطاعات محددة. وينبغي أن تسعى ليس لزيادة نوعية التدفقات فحسب، ولكن أيضاً لضمان نوعية واستدامة الاستثمار الأجنبي المباشر من حيث الفوائد للتنمية الاقتصادية المحلية.

أهمية الاستثمار وأنواعه

يشكل الارتقاء بمناخ الاستثمار وتطويره وتحسينه هاجساً دائماً لكل الدول حيث تعمل الحكومات بكل أشكالها واتجاهاتها السياسية والاقتصادية لتوفير الوسائل والسبل ومقومات الجذب الاستثماري، بحيث يشكل هدفاً تسعى السياسات المختلفة للحكومات كافة لتحقيقه، ويعد الاستثمار في مختلف أشكاله قاطرة للنمو الاقتصادي إلى جانب السياسات المالية والنقدية، والتجارة الداخلية والخارجية، كما يعدُّ تحفيز قيام العديد من المشروعات الإنتاجية والخدمية، الوسيلة الأهم في خلق فرص العمل للوافدين لسوق العمل، الذي بدوره سيسهم في زيادة الدخل وتوسيعه وتنويعه مما يؤدي أيضاً إلى زيادة الطلب، ومن ثمَّ زيادة العرض، الأمر الذي ينتج عنه زيادة في الإنتاجية بشكل مستمر، ويخلق الظروف المواتية لزيادة الكفاءة، وخلق الاقتصاد التنافسي، وزيادة الفوائض المالية للدولة والأفراد الأمر الذي يؤدي إلى زيادة القدرة الاستيعابية للاقتصاد الوطني، وزيادة حجم الناتج الإجمالي، وتحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية.

- **أهمية الاستثمار في التنمية الاقتصادية والاجتماعية:**

تكمن أهمية الاستثمار في الاقتصاد الوطني بـ:

١. زيادة الإنتاج والإنتاجية ومن ثمَّ زيادة الدخل القومي وارتفاع متوسط نصيب الفرد منه وتحسين مستوى معيشة المواطنين بشكل عام.

٢. توافر الخدمات للمواطنين وللمستثمرين.

٣. توافر فرص عمل وتقليل نسبة البطالة.

٤. زيادة معدلات التكوين الرأسمالي للدولة.

٥. توطين التخصصات والخبرات المختلفة من الفنيين والإداريين والعمالة الماهرة.

٦. إنتاج السلع والخدمات التي تشبع حاجات المواطنين وتصدير الفائض منها إلى الخارج مما يوفر المزيد من العملات الأجنبية.

- **تعريف الاستثمار الأجنبي:**

يعرف الاستثمار الأجنبي بأنه:

- كل استخدام يجري من الخارج لموارد مالية يملكها بلد من البلدان.

- الاستثمار الذي يقوم به الأفراد أو الشركات أو الهيئات التي تتمتع بالجنسية الأجنبية.

- توجيـــه جانب من أموال المشروع أو خبرته التكنولوجية إلى العمل في مناطق جغرافية خارج حدود دولته الأصلية.

ينقسم الاستثمار الأجنبي إلى نوعين رئيسين:

• **الاستثمـــار الأجنبـــي غيـــر المباشـــر:** الاستثمار في الأوراق الماليـــة كالأسهم والسندات بهـــدف تحقيق معدل عائد معين دون الحق فـــي ممارسة أي نوع من الرقابة أو المشاركة في إدارة المشـــروع الاستثماري، حيث لا يكون المستثمر الأجنبي مالكاً لكل أو جزء من المشروع الاستثماري.

• **الاستثمـــار الأجنبـــي المباشـــر:** يقصـــد به تلـــك الاستثمارات التـــي يملكها ويديرها المستثمر الأجنبي إما بسبب ملكيته الكاملة لها أو ملكيته لنصيب منها يكفل له حق الإدارة، حيث تعاني البلدان النامية عموماً، من مشكلة المديونية الخارجية وتفاقمت أزمتها خلال العقود الأخيرة ووصل الحال ببعضها أنها أصبحت غير قادرة على تسديد الديون وفوائدها وبـــدلاً من استمرار هذه البلدان في الحصول على رأس المال التمويلي أو الإقراضي وبما يفاقـــم مـــن أزمتها، فإن الخيار الآخر المجدي لها هو الاستثمـــار الأجنبي المباشر، إذ إن هـــذا الاستثمار يعني وجود شركات فرعية فـــي البلدان المذكورة تابعة للشركات الأم، ممّا يؤدي إلى إنتاج مشترك بين البلد النامي والشركة الأجنبية يتميز بمواصفات الجودة العالية وفـــورات الحجم الكبير، الأمر الذي يفتح أمام البلـــدان النامية آفاق الوصول إلى الأسواق العالميـــة لتصريف منتجاتها، بمـــا في ذلك أسواق البلدان المتقدمـــة، وهذا يعد مصدراً للعمـــلات الأجنبية الصعبة التي تحتاج البلدان الناميـــة إليها حاجة ماسّة من أجل تطبيق برامجها التنموية.

فالاستثمار الأجنبي المباشر عنـــد حدوثه قد يكون استثماراً بالمعنى الاقتصادي للكلمة (قيـــام شركة أجنبية بإنشاء فـــرع لها في سورية - بناء مصنع جديد وشراء تجهيزات جديدة - نكون أمام استثمار أجنبي مباشر واستثمار اقتصادي في الوقت نفسه) كما يمكن أن لا يكون استثماراً اقتصاديـــاً (قيام شركة أجنبية بشراء مؤسسة سورية قائمة فهنا نقول إنَّ استثماراً أجنبيـــاً مباشراً قد تمَّ، لكن في المقابل لا يوجد هناك خلق لرأس مال إنتاجي أي إنّه لم يتم أي استثمار اقتصادي).

• أنواع الاستثمار الأجنبي المباشر:

ينقسم الاستثمار الأجنبي المباشر إلى أنواع عدة:

١- **الاستثمار المشترك**: وهو أحد مشروعات الأعمال الذي يمتلكه أو يشارك فيه طرفان أو أكثر من دولتين مختلفتين بصفة دائمة، والمشاركة هنا لا تقتصر على الحصة في رأس المال بل تمتد أيضاً إلى الإدارة والخبرة، براءات الاختراع، العلامات التجارية... إلخ. ويعدّ الاستثمار المشترك في الدول النامية من أكثر أشكال الاستثمار الأجنبي المباشر قبولاً في هذه الدول وانطلاقا من خبراتها التنموية السابقة لاحظت أن طرق انتقال التكنولوجيا كالمصانع، لا تكفي لإحداث نمو اقتصادي صناعي عام فلجأت إلى استقبال مؤسسات متعددة الجنسيات تملك الخبرة والتكنولوجيا المتطورة، والسماح لها بالنشاط في السوق المحلية من خلال إنشاء مؤسسات مشتركة يكون فيها إسهام المؤسسات الأجنبية أقل من ٥٠٪.

ميزاته:

– خلق فرص عمل جديدة.

– تحسين ميزان المدفوعات عن طريق زيادة فرص التصدير أو الحد من الاستيراد.

– تنمية قدرات المديرين المحليين وخلق علاقات تكامل اقتصادية رأسية أمامية وخلفية مع النشاطات الاقتصادية والخدمية المختلفة في الدول المضيفة.

– تسمح للبلدان النامية بربط المؤسسة الأجنبية مباشرة بتسيير النشاط داخل السوق المحلية وتجاوز العلاقة مورّد/ زبون التي لا تسمح بالانتقال التكنولوجي الكافي للنمو.

– تقيّد حركة الشركات متعددة الجنسيات وذلك لتجنب تصرفاتها الانتهازية.

– تساعد على إدماج الاقتصاد المحلي في الاقتصاد العالمي بتعميم تطبيق الاستثمارات المشتركة بين المؤسسات المحلية القابلة لذلك.

– تحفز المؤسسات الأجنبية فيعدّ الاستثمار المشترك من أفضل الأشكال التي تسمح له بالحصول على موافقة الدولة المضيفة على الإنشاء والتملك المطلق لمشروع استثماري ولاسيّما في بعض مجالات النشاط الاقتصادي كالبترول أو صناعة الكهرباء أو التعدين دون وجود معوقات قانونية تحول دون التملك الكامل للمشروع الاستثماري من طرف المؤسسة الأجنبية ومن ثمّ تكون هذه الأخيرة مجبرة على إنشاء مشروعات مشتركة مع مؤسسات

محلية، كما أنه يتيح لها اقتحام السوق المحلي والحصول على موقع تنافسي جيد منذ البداية ويساعدها في تذليل كثيرٍ من الصعوبات والمشاكل البيروقراطية فيما يخص الحصول على القروض المحلية، المــواد الأولية...إلخ، ولا سيّما إذا كان المستثمر المحلي هو الحكومة أو شركة تابعة للقطاع العام.

عيوبه:

– انخفاض القدرة المالية للمستثمر المحلي قد يؤدي إلى صغر حجم المشروع المشترك ممــا يقلل إسهامات هذا الأخير في تحقيق أهــداف الدولة الخاصة (زيادة فرص التوظيف، إشباع حاجة السوق المحلي من المنتجات، التحديث التكنولوجي...).

– نتائــج المؤسسة المشتركة تتأثر كثيراً بسياسة أسعــار المؤسسة (المؤسسة الأجنبيــة)، فيمكن لهــذه الأخيرة أن تزود المشروع المشترك بمواد وتجهيــزات استثمارية وتحصل في المقابــل على دخل مالي في عدة أشكال (فوائــد، حقوق...إلخ) مما يسمح لها بتحقيق أرباح لتعاملهــا مع المؤسسة المشتركة حتى في حالة عدم حصول المؤسسة المشتركة نفسها على أربــاح، أما بالنسبة إلى الطرف المحلي فإنــه لا يستطيع أن يقوم بالعملية نفسها لأن أرباحه مرتبطة مباشرة بأرباح المؤسسة المشتركة، بالإضافة إلى ذلك فإن الأرباح التي يحصل عليها المتعامل الأجنبي عن طريق غير مباشر (من تعامله مع المشروع المشترك) ستؤثر على أرباح المؤسسة المشتركة.

–المشــروع لا يمثل بالنسبــة إلى المؤسسة الأم الأجنبية إلا جانبــاً ضئيلاً ومحدوداً من حافظــة نشاطاتهــا، لذا تقوم أحياناً بمنــاورات لتعديل سيولة منتوجاتهــا واستثماراتها بين مختلف المناطق والنشاطات (الحد من الإنتاج، الحد من الاستثمار أو التصدير...إلخ). هذه المنــاورات قد تتسبب فــي خلافات كبيرة بين الشركاء، هي في الحقيقة تنبع من عدم تكافؤ المتعامليــن الشركاء إذ إن المشروع المشترك بالنسبة إلــى غالبية المتعاملين المحليين هو مصدر دخل أساسي، بل الاستثمار الوحيد لهم وأي تعطل في سير المشروع المشترك سيكلف المتعامل المحلي غالياً.

– بالنسبة إلى المستثمر فإنه يحتاج إلى رأس مال كبير نسبياً، وفي الحالة التي يكون فيها الطــرف المحلي متمثلاً في الحكومة فإنه من المحتمــل أن تضع قيوداً صارمة على تحويل أرباح الطرف الأجنبي إلى الدولة الأم.

٢- **الاستثمارات المملوكة بالكامل الأجنبي**: هي أكثر أنواع الاستثمارات الأجنبية تفضيلاً لدى الشركات متعددة الجنسيات وتتمثل في إقامة هذه الأخيرة بإنشاء فروع للإنتاج أو التسويق أو أي نوع آخر من أنواع النشاط الإنتاجي أو الخدمي في الدولة المضيفة ومن أهم مزاياه:

- زيادة حجم تدفقات رأس المال الأجنبي إلى الدول المضيفة.

- إشباع حاجة المجتمع المحلي من السلع أو الخدمات المختلفة مع احتمالات وجود فائض للتصدير أو تقليل الواردات ومن ثمَّ تحسين ميزان مدفوعات الدولة المضيفة.

- خلق فرص عمل أكبر إضافة إلى التحسين التكنولوجي على نطاق كبير وفعال مقارنة مع الأشكال الأخرى للاستثمار الأجنبي.

- بالنسبة إلى المستثمر الأجنبي تكون هناك حرية كاملة لإدارة المشروع بمختلف أنشطته (إنتاجية وتسويقية ومالية والسياسات الخاصة بالموارد البشرية)، والتغلب على القيود التجارية والجمركية التي تضعها الدول المضيفة على الواردات.

عيوبه:

- يحتاج إلى رؤوس أموال ضخمة مقارنة بالاستثمارات المشتركة.

- كثير من البلدان النامية تتردد في قبول هذا النوع من الاستثمار وذلك تخوفاً من التبعية الاقتصادية واحتكار الشركات متعددة الجنسيات لأسواق الدول النامية المضيفة لهذه الاستثمارات.

٣- **مشروعات أو عمليات التجميع**: تأخذ شكل اتفاقية بين الطرفين الأجنبي والوطني (خاص أو عام) يتم بموجبها قيام الطرف الأول بتزويد الطرف الثاني بمكونات منتج معين وتجميعها ليصبح منتجها نهائياً وفي معظم الأحيان لاسيّما في الدول النامية يقدم الطرف الأجنبي الخبرة أو المعرفة اللازمة (التصميم الداخلي للمصنع، تدفق العمليات، طرق التخزين، صيانة التجهيزات الرأسمالية..) مقابل عائد مادي يتفق عليه.

٤- **الاستثمار في المناطق الحرة**: يهدف إلى تشجيع إقامة الصناعات التصديرية إذ تسعى الدول لجعل المناطق الحرة جاذبة للاستثمارات الأجنبية بمنح المشاريع الاستثمارية فيها العديد من الحوافز والمزايا والإعفاءات ويكون الاستثمار الأجنبي هنا بعيداً عن الخضوع لقوانين الدولة المضيفة، يعمل من خلال قوانين خاصة تنظم إنشاء المشروعات الاستثمارية في المناطق الحرة.

التجربة الماليزية:

يمكن تفسير انتعاش التصنيع في ماليزيا في بداية منتصف الثمانينيات من القرن الماضي إلى التدفقات الكبيرة للاستثمارات الأجنبية المباشرة من خلال:

• قوانين تشجيع الاستثمارات وما تضمنته من حوافز تنافسية متنوعة وخطط صناعية متعاقبة لتعزيز قطاعات محددة ذات أولوية وتتم مراجعتها باستمرار لإزالتها أو تعديلها أو توسيعها وذلك للحفاظ على هدفها، وخصوصاً عندما يبلغ استهداف القطاعات الصناعية مستوى النضج. وفي كل مرحلة من مراحل التنمية تُستَهدَف صناعات محددة (حالة رائدة) مع حوافز مصممة لهذه الغاية مع إعفاءات ضريبية وحوافز للبحث والتطوير تخضع لشروط محددة حسب الحاجة ووفقاً لنوع النشاط والقطاع، وقد مرت الحوافز في ماليزيا وفق المراحل الآتية:

- تشجيع الصناعات الموجَّهة للتصدير كثيفة العمالة في السبعينيات (المنتجات الاستهلاكية والإلكترونيات) وشهدت هذه المرحلة أول تحفيز واضح للاستثمار الأجنبي المباشر (من خلال الشركات متعددة الجنسيات) وفق قانون الحوافز عام (١٩٧٨م) وما بعده.

- تشجيع الصناعات الثقيلة كثيفة رأس المال في الثمانينيات (صناعة الفولاذ والإسمنت ومحرك الدراجات النارية) والصناعات القائمة على الموارد المحلية (منتجات المطاط، وصناعة الكاكاو، والصناعات التي تعتمد على زيت النخيل).

- تشجيع التكنولوجيا العالية كثيفة رأس المال والمهارة وأنشطة البحث والتطوير، والتجميع بين الصناعات في التسعينيات (مثل الإلكترونيات، تجميع السيارات).

- تشجيع محركات النمو في بداية عام (٢٠٠٠م)، (الأغذية الحلال، التكنولوجيا الحيوية والإلكترونيات البصرية والتكنولوجيا اللاسلكية والمواد المتقدمة) وتعزيز قطاعات الخدمات اللوجستية والخدمات.

• تحرير كل من البيئة الاقتصادية وبيئة الأعمال التي تعمل من خلالها الشركات الأجنبية، فقد حُرِّرَت التعليمات والقيود الخاصة بحقوق الملكية في الشركات.

• سُمِحَ في إطار قانون تشجيع الاستثمارات للأجانب بالاستحواذ على نسبة ١٠٠٪ من حقوق الملكية في شركاتهم وذلك عند قيامهم بتصدير ٨٠٪ أو أكثر من منتجات تلك الشركات كما سُمح للشركات التي تصدِّر ما بين ٥١٪- ٧٩٪ من منتجاتها بنسبة مناظرة من ٥١٪- ٧٩٪ إسهاماً من الملكية الأجنبية. أما بالنسبة إلى الشركات التي تصدر ما بين ٢٠٪- ٥٠٪ من

منتجاتها فإن الشركاء الأجانب يسمح لهم القانون بتملك حتى ٥١٪ من ملكية تلك الشركة، والشركات التي تصدر ٢٠٪ فحسب من منتجاتها فإن الملكية الأجنبية يسمح لها بحد أقصى ٣٠٪ من حقوق الملكية لتلك الشركات.

• توقيع اتفاقيات لضمان الاستثمار مع ما يزيد على ٢٢ دولة وهذه الاتفاقيات صُمِّمت لحماية الشركات الأجنبية من التأميم الإجباري، وتضمنت الاتفاقية إمكانية لجوء الشركات متعددة الجنسيات إلى نظام فض المنازعات الدولي للحصول على التعويضات القانونية المنصوص عليها.

• بهدف تسهيل الإجراءات والتغلب على العوائق والعقبات الإدارية قامت الحكومة الماليزية بإنشاء هيئة للتطوير الصناعي لكي تكون المركز الوحيد لاستقبال وتقييم وإقرار الطلبات المقدمة من المستثمرين الأجانب.

• وضعت الحكومة حسومات للتشجيع على إعادة الاستثمار، ليوفر جولة ثانية من الحوافز لإعادة الاستثمار في قطاعات مختارة (مثل الصناعات القائمة على الموارد المحلية، والصناعات الغذائية، الآلات والمعدات، صناعات زيت النخيل).

• ركز النهج الماليزي لتشجيع الاستثمار الأجنبي في قطاع التكنولوجيا العالية على نموذج حيِّزي من التنمية: «تنمية ممرات اقتصادية متخصصة»، وتمثل هذه الممرات المنشأة حديثاً جهود الحكومة المعلنة والمدروسة لرعاية القدرات الصناعية والتكنولوجية التي من شأنها أن تمكِّن القاعدة الصناعية الماليزية، بالإضافة إلى زيادة القيمة المضافة للمنتجات والخدمات المنتجة، إنَّ الممر الأوَّل والأكثر نضجاً من هذه الممرات هو ممر الوسائط المتعددة الفائقة «محور ماليزيا في تكنولوجيا المعلومات والاتصالات» وقد طورت ماليزيا مؤخراً خمسة ممرات اقتصادية.

المراجع

١- موضوعات من الشابكة.

٢- وثائق حول الاستثمار.

٣- قانون الاستثمار رقم /١٠/ عام ١٩٩١م، والمرسوم التشريعي رقم /٨/ عام ٢٠٠٧م.

الـــرأي . . .

إلى أين تأخذنا أيها الشاعـر؟

منير خلف

الشعـرُ غـذاءُ القلبِ الذي لا يمكن من دونـه أن ينبض، وهو هواء الروح الذي لا بديل عن تجليـات نسائمـه الـزّرقِ لمواصلة طريق الحيـاة، إنه الوردة التي تأخذنـا بصوت رحيقها إلى عوالـم الكشـف وجبْرِ مـا تكسّر من فخّار أمنياتنـا، إنه النداء الطويل الممتـدّ امتدادَ البصر واتساعَ رقعة الحزن، وهو الحارس الوحيد لأرض أحلامنا وجغرافية دمنا المهدور.

هو الذي يجعلك تشعرُ أنّ رؤوسَ أصابع يديك تنزفُ طيوراً من ضوءٍ أخضرَ... وأن المطر لا يهطلُ إلا ليكون بديلاً عن قطراتِ رُطبٍ من قمرٍ تنتظره قلوبٌ عاشقةٌ وأيادٍ من غمام.

ولأنـــه الشعر الذي لا يمكن إلا أن يكـــون شعراً حاولتُ أن أصغيَ إلى صوت قلبي وأستفتيَهُ عن ضرورة النهوض بهذا الكائن الذي سمّتْهُ اللغةُ شين الشهد وعين العين وراء حربٍ أبت إلا أن تعترضَـ بين حاء حنون وباء غريب، فلم يخذلنـــي وهو يومئ إلى الشعراء الذين ربما أكون واحــداً من جلدة سلالتهم وبصمة حريقهم المستمرّ، ولا أبرّئ نفسي من سوءتها الأمّارة بالألم حيـــن يأخذنا الحـــرف إلى ما لا انتماء لحاسته المتجهة صوب أرضـ غير ذات قلقٍ، فرأيتُني أصرخُ ربّما على غيرِ عادةٍ مَنْ آثرَ الاحتفاءَ بما استُهلك من مألوفات المعاني وزخرف الكلام، وألفيتُنـــي قاصداً جوارَ الآخر المقابلِ لقابضـــ جمرة الشعر... إلى قارئ لا يمكن للشاعر من دونـــه إلا أن يلغيَ نفسه وحقيقـــة وجوده لأنّه المتمِّمُ الرّئيسُ لاستمرارية عَلَقَةِ فعله الإبداعي، المزيّـــن لعملية إجهاض تاء التأنيث حين تعثُّرِ صاحبِها على باب القصيدة، ولكي يكون للشعر

مستقبلٌ، وكي يصبح كالرغيف السّاخن الذي تتلقّفه الأيدي، ويصيرَ كخبرٍ عاجل يُنعشُ الروحَ، لا بد للشاعر أن يُحسّن أثاث غرفته، وأن ينهض بكلماته بعيداً عن الرتابة والتكرار والجمود.

فعندمـــا يدعوك إلى غرفة حالته الشعرية التي كاد أغلب شعرائنا أن يفقدوها، أو فقدوا سند تمليكها لأن جيوب أرواحهم باتت متخمة بالإفلاس، عندما يدعوك إلى غرفته المنشودة التي زخرف فيها نقوش قصيدته المعلنة، وأشهر في أرجائها دفء الكلمات وحميمية صورها الطازجة وتفاعلها وتناغمها مع الفكرة التي كانت سبباً في إطلاق عصافير المعنى من قفص التقليـــد وتحليقها في فضاء الغرفة الجديدة... الغرفة التـــي تنعشك وتنسى أنك في زمان ومكان محددين، عندما يقدّم لك صاحب البيت الشرعي والشعري ما لذّ من فكر وطاب من روح، عندما يمنحـــك مفاتيحه المسحورة التي كتب بها قصيدته وهي بين أنامل شهيتك ولا تطيق انتظار التهامها بالحواس التي لم تعهد أن تستعملها من قبل، ليس لأنك لم تكن تمتلكها وإنمـــا لأنّها يائسة وغافلة عن شجونها وهي الراقدة أبداً في هشيم الذات وبئرها المعطلة، عندما يمنحك تلك المفاتيح النادرة كي تفتحَ بها أبواباً لم يطرقها قلبك وتحلّقَ في فضاءات لـــم يكن بإمكانك أن تكتشفها لولاها، واعلم أن من مهـــام الشعر العظيمة أن ينهض بأسرار أعماقـــك، وأن يأخذ بيدك إلى حيث لـــم تذهب أبداً فكيف لا يكون ضرورياً؟ وكيف لا يكون له مستقبل؟

عندما يهبك كروم قلبه... ونبضاتِ جرحه... ويكون حارساً على شرودك عنه وعن معارج قصيدتـــه الحافلة بموائدَ لم تخطر على قلب قارئ، ولـــم تمتدّ إليها يدُ عابرٍ وهو يبحث عن غزال المعنى في كِناسِ الفكرة المستنفرة.

عندما يفرش أمامك نكسته مع الحياة... نكسته المفجعة التي تؤرّخ غموضاً غير مقصودٍ فـــي تضاريس الألم، وتهدي بعضَ الضالين إلى مشارب الإبـــداع وقواريرها التي من خضرةٍ وطيور ماء وحولها يواقيتُ من حبقٍ وجلّنار.

عندمـــا تشعر أنك لا تحارب ظلك... ولا تقتفـــي أنهار عزلتك... عندما تخرج من نفسكَ لتقـــف أمامهـــا أو لتتصفّحها أمامكَ... عندما تنبسُ روحكَ بمـــا لم تكن قادراً على جلبه من ذاتكَ أو ذاتها أو غافلاً عنهما.

عندما تحلّق معه بجناحيه... ويؤرّخ لحظتكَ المشرقةَ... ويحدّدُ وجهتكَ التي لا تنتمي إلى أي جهة ألِفْتَها من قبل، ولم تشمّ في ربوعها عبق الحياة وياسميناتها.

عندمـا يُبعدكَ عنكَ ليقرّبَكَ منـك... كي تصل إلى أسوار حكمته وفواجعَ لم تجرّبها بعد خيولُ محنتك.

عندمـا يسحبك من حرير قلبكَ... ويغطي بردك العنيد... وأنت تجفّف ثيابَ روحك وتلمّ شتاتـك، تدفّئ أوصالـك في حضرة قصيدته التي من نارٍ وهناء... فـي قرّ شتاء لا مثيل له فـي قسوة غربة الشعر عـن الشاعر ونضارة الكلمات وهي تفرّ مـن تابوت القواميس... في حضرة قصيدته تنسـى أنك أنتَ... تقرأ روحك في عينيه... وتنتظر بنبراته إلى أفقٍ يسوّرك بأنفاسه... ويعالج سقمكَ بمداد صوته.

ومـن غير رقيـب لم يطلقْ حرّاسُ سمعكِ أي طلقة نحو كلماته لأنّها نابعة من بين رياحين قلبه... فأفسحتَ المكان لتدخل القصيدة. العروسُ. بكامل بهائها وأنوثتها... بكامل تجلّياتها... وبكل ما فيها لتدخل إلى مملكة قلبك... ولتحلّ على عرشه... كي تسودَ أنتَ.

تأشيرةُ دخولها إلى بلاد قلبك كانت بصماتِ حزنه... ونواح روحه... ودموع قلبه... كانت صـدق حروفه واحتراق فؤاده... كانت دماء معانيه وأيائل أفـكاره... كانت أزاهير إيقاعه... ومطر خيباته... وكانت خصوبة الحيـاة... ويباسَ أبنائها الطويلَ وقساوة قلوبهم... كانت... وكانت... وكانت مرآتك.

تدخل القصيدة إلى قلبك لتسبح أنتَ في فلكها... لأن صاحبها أنتَ ولأنك لم تكن سواه.

فيا أيهـا الكريم!... يا أيها الشاعر -الشاعر- أفضْ علينا بركاتِ حزنك ونعيمَ بكائك... أدخلنا إلى محراب عطركَ... وبارك لنا مقامنا بين كشوفات أسرارك وسحر كلماتك، ليصير الشعر حاجة كالماء والهواء، ولا نخشى على انقراضه كما نخشى على كل شيء جميل.

إنْ كنـتَ أنت فلا تجـرح ثقافتنا... ولا تشوّه ملامح معرفتنا نحـن. الماكثين. على شفا هاوية من عدم وهباء.

لا تدعْنا خارج غرفتك... خارجَ فهمنا لكَ... أو حبّك لنا، حتى لا نتجمّد... ولا نتحوّل إلى هياكلَ من صقيع التقليد، ولئلا نموتَ عطشاً ونحن نمدّ أيدينا أمام صداً التكرار وأصنام الغموض.

كـن معنا ولا تكن علينا ليظلَّ ذلك النسغُ في المستقبـل البعيد زادَنا الكاملَ الذي نواجهُ به تصحُّرَ العالم.

❁ ❁ ❁

من منطق التفكيك إلى تمرد الشعر المطلق

كينث وايت، ابن خلدون.. وآخرون

د. خالد حاجي*

حقّق العلم قفزات رهيبة أبهرت الإنسانية وما زالت تبهرها منذ منتصف القرن التاسع عشر. ولو تأمل المرء لوجد أن العلم في صورته التقنية يشكّل، بالنسبة إلى زمن الحداثة وما بعد الحداثة، أكثر الظواهر شيوعاً في حياة الناس. وقد تأتى للحضارة الغربية، وليدة «الذهنية العلمية»، أن تسيطر بالفعل سيطرة تقنية ميكانيكية وتكنولوجية على الكون، فنتج عن هذه السيطرة أن صارت الكوارث التقنية – أكثر من الكوارث الطبيعية- تدعو إلى الخوف والقلق.

ربط أكثر من مفكّر بين التقنية العلمية والتفكير الفلسفي في تاريخ الغرب. ويرى كثيرون أن انتصار التقانة يعني في العمق انتصار نمط التفكير الفلسفي الغربي. ومن هنا الدعوة إلى ضرورة إيجاد أساليب أخرى لممارسة الفكر بقصد الخروج من الحرج الحضاري الذي يتخبّط فيه عالم الحداثة. وفي هذه الأثناء، حيث يكثر الحديث عن ثورة المعلومات وعن

* أستاذ باحث في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الأول، وجدة- المغرب.

- جزء من مقال نُشر في مجلة دراسات عربية، بيروت، العددان ١ و٢، السنة السادسة والثلاثون، تشرين الثاني - كانون الأول، ١٩٩٩م.

الغلبة والتفوق المضمونين للشعوب المالكة لأكبر رصيد من المعلومات، تعلو صرخات لتذكّر بأن منطق الثورة الجديدة هو امتداد للمنطق الذي يغلّب الذكاء التقني العلمي على غيره من أنواع الذكاء. وفي هذا السياق كتب دانييل غولمان كتاباً تحت عنوان «**الذكاء العاطفي**» يتساءل غولمان: هل من الممكن أن يكون هذا الذكاء أهمّ شأناً وأرقى مرتبة من «نسبة الذكاء» IQ. والكتاب هو محاولة لإثبات أن العلم ظلّ ولا يزال عاجزاً عن سبر أغوار العاطفة، مما يجعلنا نقف أمام تصرفات بشرية لا نملك لها أدنى تفسير.

حان الوقت لكي نتحدث عن تربية العواطف عسى أن نضمن للإنسانية مستقبلاً مشرقاً، وقد سبق أن ذكّرنا جون تايلور بأن مجمل الانحرافات الأخلاقية اليوم مردها أساساً إلى الموروث الفكري الإغريقي الذي نصّب «العقل» وحده في منصب الريادة على حساب الحواس والوجدان والعواطف. ويشير تايلور إلى أن الإغريق كانوا لا يبالون بالعاطفة لأنها في نظرهم تنتمي إلى حظيرة الأشياء المنحطة التي لا تستأهل أن تستوقف ذهن الدارس والفيلسوف المُجدّ.

إن هذه الصرخات ومثيلاتها تفصح في العمق عن رغبة ملحة في التخلّص من هيمنة الذهنية العلمية والحثّ على رد الاعتبار لما وصفه «العلماء» حتى الآن بميدان اللا معقول Irrational. أيُعقل أن يتابع العلم مسيرته بلا قيود وهو يلقي بكل ما استعصى عليه فهمه ووصفه في دِمنة كُتِب على بابها: «اللا معقول»؟ وما يُدريك، لعل الخلاص يكمن في الابتعاد عن المنظومة العلمية الفلسفية القائمة ثم الولوج بعدها في فضاء فكري – وجودي جديد يضمن للإنسانية البقاء والاستقرار والمتاع (هذا إنْ لم يُفضِ هذا الابتعاد – كما هو الشأن في حالات كثيرة– إلى تجاوزات أخرى لا يضبطها وازع عقلي أو استقرار عاطفي)؟

إن التجربة الغنية بصفة عامة، والأدبية بصفة خاصة، تُصنَّفان وبلا منازع في تلك الخانة التي لا تمتّ إلى التجربة العلمية الرصينة والمجدّة بصلة. فمتى ذُكر الأدب والشعر منه على وجه أخصّ، تبادرت العاطفة إلى الذهن وانتفى مفهوم العقل حتى إن بعض المنتسبين إلى علم الإبستمولوجيا يكادون لا يأبهون بوجود الشيء المُسمى قصيدة أو بيت شعر، عادّين هذا غير ذي موضوع من الناحية العلمية. ويبدو أن السُّبُل قليلة لجعل التجربة الشعرية تُسهم في توسيع ما ضاق بسبب التهافت العلمي، وقد درج رجال الأدب والشعراء أنفسهم على القول في حق هذه التجربة. فهذا توماس هاردي يصف الشعر بأنه «عاطفة وُضعت في ميزان»؛ وذاك

وردزورث يتّحدث عن الشعر بوصفه «تدفقاً عاطفياً»... ولا شك في أن القول بهيمنة العاطفة علــى العمل الشعري فيه ما يثبّت القول بانتماء الشعر إلــى حقل التجارب اللامعقولة وغير العلمية أو الفلسفية. لقد وقع الفصل بين ميدان القافية من جهة وميدان الصرامة المنطقية العقلية من جهة أخرى، فأصبح من العسير الدمج بينهما. فوضع الأول يرفع الثاني، والعكس صحيح كما تشير إلى ذلك المقولة الفرنسية المشهورة: «لا عقل ولا قافية».

أحسّ الشاعر الألماني هولدرلن بضرورة ردم الهوة الفاصلة بين مختلف التجارب المعرفية، فأطلــق على هــذا الإحساس عبارة «الحياة شعــراً فوق هذه الأرضــ». إن الشعر بحسب ما نستشفه من هذا التصوّر كفيلٌ أكثر من سواه من الفنون والعلوم بأن يضمن قالباً تنصهر فيه التجربة الإنسانية مجملــةً بشقّها العلمي والفلسفي والأدبي والوجودي. وفي هذا التصوّر ما يذكّرنا بدور الشعر في ماضي الثقافة العربية – الإسلامية، إذ عدَّ الشعر داخل هذا الفضاء المعرفــي الحضاري بمنزلة عصا يملكها الأديب الذي يدلو بدلوه في حقول معرفية متنوعة. لكنه من اللازم أن ننبه ها هنا إلى أن الأمر لا يتعلق بنظم لغوي جميل يُستعار للمّ المعادلات الرياضية أو للإفصاح عن الحقائق المخبرية... فالأمر أكثر عمقاً مما يمكن أن يُتصور.

أحسّ فريدرش شيلّر من جهته بضرورة تجاوز التشتت الذي يطبع التجربة الإنسانية فوق الأرضــ لضمان تربية سليمة للأجيال الصاعدة في زمنــه.. ويكمن الحل بالنسبة لشيلّر في ما أسماه بـ«التربية الجمالية للإنسان». فإذا كان العقل يطمح إلى إقرار الوحدة فإن الطبيعة تفرض التنوّع. ولعلّنا بتغليب جانب العقل على جانب الطبيعة نخفق في تحقيق تربية متكاملة. إن التربيــة الجمالية وحدها هي التي تزاوج بين العقــل والطبيعة، بين الوحدة والتعدّد، بين وقوفنا العقلي على الكلّي المحدد وإحساسنا بالمبهم الواسع الشاسع..

عرفت الثقافة الغربيــة منذ منتصف القرن التاسع عشر وما زالت تعرف محاولات جادة للتخلّصــ من قبضة العقلية العلمية الجبــارة بغرض تدشين فضاء من العلاقات الجديدة ما بين الذات الواعية المفكّرة المسيطرة وما بين الذات الحالمة بالمشاركة الكونية. ولعلّ مجمل هذه المحــاولات ينتهي مع نهاية القرن العشرين إلى المفكّر والشاعر المرموق: **كينث وايت**. يصــدر وايت في مشروعه الهائل عن إحساس رهيب بالاغتــراب، اغتراب الإنسان في بيئته الحيوية. لقد جرّدت المدنية الغربية البشرية من إحساسها الكوني، فأصبح الإنسان وهو في

منأى عن هذا الإحساس يحيا حياة ملؤها الملل في وسط اصطناعي وفي شوارع من الإسمنت والفولاذ، ناهيك عن الضجيج بشقّيه الحسي الملموس والفني الأدبي الجمالي، يقول وايت في مقدمة كتابه رؤيا هادئة وتحديداً في معرض حديثه عن المدنية الغربية ما يلي: «إن الأمر لا يتعلق بالأوتوبيا (الطوبى) ذلك الحلم الذي يلاحق الغرب منذ أفلاطون على الأقل، لكنه يتعلق بكاكاطوبيا Cacatopie». وفي السياق نفسه، وإنما في لغة أكثر خشونة شيئاً ما، قال ميشيل ليريس بأن الحداثة – حين نضع منطق التاريخ جانباً (أي ما قبل التاريخ، العصر الوسيط ثم العصر الحديث، أليس كذلك؟)، وحين ننظر متفحّصين في ما نجده أمامنا– هي بكل بساطة (modernité) Merdonité.

إن الوضع الحضاري المتعفن هذا يُعزى في نظر وايت إلى سيطرة الخطاب العلمي– التكنولوجي، فقد أصبح العلم يكتسي من القداسة ما يجعله يحجب بين الإنسان والمعرفة الحقّة. ويُشبِّه وايت تاريخ العلم والتفلسف في الغرب بطريق سريع (أوتستراد) لا يسمح لعابره بالتوقف بغرض التأمل أو بسلوك طرق صغيرة تفضي إلى أماكن غير مكتشفة. إن الحديث عما آلت إليه الأوضاع في حضارة الغرب يجرّ وايت إلى الحديث عن أصول الثقافة والفلسفة الغربيَّتين بعيداً عما يزخر به الواقع السياسي والاقتصادي العالمي من مناقشات ثانوية لا يملك أصحابها أن يستأصلوا جذور المشكلة. إن من قام بتحديد المجال الفلسفي الغربي هما أفلاطون وأرسطو، إذ فصلا ما بين واقع الأفكار والمُثُل – وهو ما عدّاه ميدان الحقائق الثابتة والأزلية الجديرة بأن تُبحث بجدية فلسفية– وواقع آخر يطبعه التعدّد والتغيّر والتيه. وهو بطبيعة الحال واقع لا يستأثر بأدنى اهتمام.

درج العقل منذ تلك الحقبة إذن على عدّ المعرفة الحقّة اليقينية epistémé تسكن الواقع الأول، أي فضاء العقل الفلسفي الذي يُعنى فيه بميتافيزيقا الوجود وبمنطق الماهية ثم بـ«العلم» بمعنى الحساب المضبوط والاستدلال والبرهنة الصارمين. أما الخوض فيما عدا هذا الفضاء فكان ولا يزال يُعدّ – حسب وايت– من قبيل الهراء والعبث والفكر الهجين mêtis، أي الفكر الذي يُعدّ ثانوياً من الناحية الإبستمولوجية. يرى وايت أنه إذا كان الباحث الفيلسوف المنتمي إلى الفضاء الأول يتصف بعقل ذكي وعالِم، فإن الباحث الذي يخوض في متاهات الفضاء الثاني – على عكس ذلك– يملك عقلاً يطبعه «ذكاءٌ ماهر – ماكر» main.

إن هــذا النوع مــن الذكاء يُسميه وايــت ذكاء مجسِّيــاً Tentaculaire يحكمه منطق تموجي - متمــوج على عكس الذكاء الفلسفــي المقبول. ولعل أقرب الناس إلــى اكتساب هذا الذكاء الحسّــي والعمل به هو الملاّح إذ تضطــره المغامرة الوجودية في البحر إلى أن «يتعرّف على حــركات المد والجزر، وألاّ يغفل عوامل الوقت والفصــول والسماء والريح وتبدل اللحظات. عليه أن يتوفر على ذكاء متعدد الجوانب، وذكاء الموج والريح».

نلمس من خلال ما تقدم ذكره أن وايت يميل إلى تفضيل الذكاء الناتج عن الغوص والإبحار في لجج المجهول والتيه والتعدّد على الذكاء الفلسفي العقلي المجرّد. ولعلّ في وصف الذكاء الأول بالتموجــي ما يجعله ذكاءً مطلقاً مقارنة بالذكاء الذي يُعنى بالحقائق الثابتة. وبالرجوع إلــى ماضي الحضــارة الغربية، وإلى عهد الإغريق بالتحديــد وواقعهم الفضائي الجغرافي، يخلص وايت إلى نتيجة فحواها أن الفلسفة والعلم كانا بالفعل وليدَيّ المدينة الإغريقية، أي أنّهما وليدا فضاء محدود ومقنّن. يضيف وايت أنه من المفهوم جداً أن تستبدّ بالشاعر- وهو يحسّ بضيق الحياة «المدينية» آنذاك - رغبة ملحة في سبر أغوار البحار المفتوحة، راجياً أن يبــدع فكراً مغايراً وأن ينتهي إلــى «أسلوب في الحياة» وإلى فكر «كوني- فوضوي». إن ما يمكــن أن يطمح إليه مفكّرنــا - الشاعر من المدينة الإغريقية جملــة أشياء وتصوّرات غير واضحــة في البدايــة، لكنها أشياء - حسب وايت- «أهمّ مــن الحماسة الغنائية التي سرعان مــا تنطفئ، وأهمّ من التدفق العاطفي الــذي سرعان ما ينضب، وأهمّ من الشروح المنظومة المملّة كذلك».

يتعلّــق الأمر، إذن، بمزج بين الــذكاء والشعر، بين الصرامة والجدية الفلسفيتين من جهة وبين الحذق والدهاء الشاعريين من جهة أخرى: إنها شاعرية ذكية أو ذكاء شاعري. لكن مثل هــذا المزج يستدعي كثيراً من التوضيح. ذلك أن كلمة شعر أصبحت متلاشية مفرغة من كل محتــوى جدّي. ولعل وايت يريد أن ينزع ما علــق بالشاعرية الذكية هذه من مفاهيم كرّستها تقاليــد أجيال من الشعراء ممن رضوا بوضعيتهم الثانوية في رحاب المدينة الإغريقية، حيث يشير إلى أن الشاعر الذي تحدوه الرغبة في الوصول إلى فكر أوسع وأشمل من الفكر القائم لا تستهويه الحماسة الغنائية ولا التدفق العاطفي ولا النظم الشارح. بقدر ما يروم فتح فضاء وجودي- فكري أكثر سعة.

إن التجربة الشاعرية المقصودة هنا عديمة الصلة في كتابات وايت بالجنس الأدبي المعروف بالشعر عموماً، لذلك فهي تجربة تقترن عنده بالبيولوجيا والكوسمولوجيا Biocosmopoetics تارةً وبالجغرافيا Geopoetics تارةً أخرى. ويسوق لنا وايت في معرض تحديده لمفهوم الشاعرية كلاماً للشاعر البريطاني جون درايدن: «إن البسطاء من الشعراء بلهاء مثلهُمُ كمثل السِّكِّيرين البسطاء، عُمي لا يتبينون الطريق أبداً ولا قدرة لهم على التمييز بوضوح. ولن يكون المرء شاعراً مكتملاً حتى يتعمّق في العلوم بمختلف أنواعها ويتوافر على عقل راشد وفيلسوف رياضي إلى حد ما». فالتجربة الشعرية إذن ليست مجرد وعي باطني دفين يعمد الإنسان إلى إخراجه إلى عالم المشافهة أو الكتابة في حلّة لغوية متميزة يطبعها الوزن والإيقاع والقافية. بل هي تجربة وجودية عميقة ترتكز أساساً على تكامل بين اللغة/ الكلمة Le mot والعالم Le monde؛ أو هي بالأحرى قراءة في خرائط الكون والأرض، قراءة لا تسجن الحقيقة بأي وجه من الوجوه. إن أحد أهمّ المفاهيم التي جاء بها وايت وأكثرها غنى هو مفهوم الجيو- شاعرية Geopoetics. وهو كما نرى مفهوم يدمج بين الجغرافيا والشعر.

إن اللجوء إلى الأرض لا يعني في كتابات وايت الارتماء في حضن الطبيعة ارتماءً حالماً هدفه التغزّل بعناصرها، بل إنه الدخول في علاقة واعية فعّالة مع الأرض - محيطنا الحيوي- علاقة تجعلنا نحسّ بطاقاته ونقف على أشكالها وإيقاعاتها المتجدّدة. ولعل في هذا ما من شأنه أن يُعيننا على الوصول إلى شاعرية تخلّصنا من سلطة الأنماط الخطابية النسقية القائمة. وكذلك في تقويمه ونقده للتجربة الأدبية عموماً، فإن وايت يبدو شغوفاً بتلك التجارب التي تحكي عن الفضاءات البدائية، أو لنقلْ فضاءات البدايات، حيث العقل البشري يعي وجوده فوق الأرض وعياً قوياً، وحيث يعمّ الوضوح بعيداً عن الإشكالات الفكرية العقيمة. ولهذا نراه يُثمِّن تجربة القدماء من شعراء الإغريق وأشعار القبائل البدائية في شمال أوروبا والقصيدة الرعوية... إن المتوخى من الفن عموماً، يقول وايت: «هو الإحساس بقوة وطراوة الفضاءات الأولى».

ترى ما جدوى مثل هذا الإحساس؟ أيتوخى وايت الإعلان عن ميلاد مدرسة أدبية جديدة؟ إن الشغف بالأرض والوعي بحيويتها خطوتان مهمتان نحو بلورة لغة شاعرية توجّه الفكر

الإنساني وجهــة السعة والانفراج بعيداً عن الضيق الحضاري المفروض. وهذا طبعاً يتجاوز الفضــاء الأدبــي بكثير. يقول وايــت: «إن الشاعرية التي هي اليوم قيــد التكوّن تُراهن على الوصول إلى أرغانون مطلق، أرغانــون اليوم والغد Organum Cosmopoeticum، متجاوزة بذلــك الأرغانون الأرسطي الذي يُعدّ أرغانون الحقبة الكلاسيكية برمتها والأرغانون الجديد Novum Organum لبيكون وهو أرغانون الحداثة». لا بدّ للفكر إذن من أن ينعتق من سلطة الأرغانونــات ومــا ترتب عنهــا إلى حدّ الآن من أنســاق حالت بين الإنسانيــة وبين التجربة الوجوديــة اللازمة. فالشعر، أو لنقلِ الشاعرية، هي وحدها صالحة لأن تكون «نسقاً» منفتحاً علــى المخبوء من الظواهر، كمــا أنها لا تعمد إلى سجن الحقيقــة المعرفية أو إلى تضييق مجالــي الإدراك والحياة. إن ثقة وايت في النســق الشاعري تجسِّدها خير تجسيد القصيدة الآتية:

إذ يظلُّ السؤالُ دائماً

كيفَ؟

نخلق من مخبوءِ الصُّدفةِ والمتحوِّلِ

أشكالَ بيانٍ أصلي

قصدَ أنْ نكوِّن

من فوضى الأشياء

كوناً يدُومُ

وكيف نرتِّبُ

الرموزَ والدلالاتِ

لتنتظم باستمرارٍ

في بنياتٍ جديدة

تُحيل إلى

تناسقاتٍ وتناغماتٍ جديدة

تحفظُ للحياةِ طعمها

تُبقي على تعقيداتها

وتواطُئها

مع الكائنِ

الشِّعْرُ ليس إلّا.

الشعر، إذن، نسقٌ لا يلغي المخبوء ولا المتحوّل ويكوِّن من فوضى الأشياء كوناً يدوم ويرتب الرموز والدلالات ترتيباً يتماشى مع طبيعة الأشياء المتقلّبة، وهو بهذا كله يحفظ للحياة طعمها ويسمح للكائن البشري بأن يستمتع بها.

إذا جاز لنا أن نقول إن ما تجسّده أعمال كنيت وايت من محاولات للوقوف على محدودية العقل الفلسفي والعقلية العلمية هي محاولات وليدة ظرف حضاري معيّن يكثر فيها الحديث عن نهايات الأشياء: نهاية التاريخ، نهاية الجغرافيا، نهاية الديمقراطية، نهاية الاقتصاد ونهاية العلم... فكذلك يجوز لنا أن نتساءل عن موقف الثقافة العربية الإسلامية من العقل الفلسفي الخالص ومن العلم المجرّد ومن المعرفة النسقية.

يصدر المثقف العربي في مواقفه من العقل الفلسفي عن ردود أفعال يمليها عليه وجوده بين الثقافتين الغربية والعربية الإسلامية. فقد تكتسي الدعوة إلى تحكيم سلطة العقل الفلسفي في حقل الثقافة العربية الإسلامية طابعاً احتجاجياً ضد الذات التراثية «المُنافية للعقل». وهي بذلك تُعدُّ دعوة إلى التقرّب من المنظومة «العلمية- العقلانية- العملية» التي هي منظومة الغرب (الآخر). كما يمكن أن يتحوَّل الحديث عن تفكيك العقل الخالص الفلسفي إلى صيغة من صيغ الذمّ والتجريح والتشنيع بحضارة الغرب الإمبريالي ومكتسباته التقنية والتكنولوجية. فسواء كان الاقتراح هو تجديد المنهج العربي الإسلامي من الداخل، أمّ هو اقتباس المنهج الغربي القائم والارتكاز عليه، أمّ هو الأخذ بمقومات الذات التراثية ممزوجة بالوافد علينا من حضارة الغرب... في كل هذه الحالات يستحضر المثقف العربي المسلم الغرب. بات الغرب يشكّل باعثاً قوياً على تفكيرنا وتفلسفنا ومقياساً لنجاحنا أو فشلنا.

ومن أبرز الدعاة إلى نُصرة «العقل» في ثقافتنا العربية الإسلامية: محمد عابد الجابري. يحاول الجابري عبر كتاباته أن يعزو تخلف الحضارة العربية الإسلامية إلى غياب العقل البرهاني وانتصار العقل البياني وتسرّب العقل العرفاني، فقد ذهب في فصله بين مختلف

جوانب التراث الفكري للأمة إلى حدود بعيدة، إذ صارت الشخصيات التراثية التي عينت بالعلم والفكر تُصنَّف وفق قراءات الجابري تصنيفاً إما ضمن أهل البرهان أولاً، أو ضمن أهل البيان ثانياً، أو ضمن أهل العرفان ثالثاً.

بقدر ما تفصح قراءة الجابري للتراث عن تسطيح مُخِلّ، فهي تفصح من ناحية ثانية عن قراءة تبسيطية لتاريخ الحضارة الغربية وواقعها إذ تجتهد هذه القراءة لإبراز تفوّق العقل البرهاني في هذه الحضارة منذ الحقبة الإغريقية الغابرة إلى حد الساعة. ولعل «صرامة المنهج» المتبع تحول بين الجابري وبين الوقوف على تداخل «العقول» في تاريخ البشرية برمتها بما فيها تاريخ الغرب. فلم يكن العقل في الغرب ليكتشف مركزية الشمس ودوران الأرض شأن الكواكب الأخرى حولها لولا وجود قناعة من طبيعة «كوسمو- شاعرية» فحواها أن المصباح لا يمكن أن يوجد إلا في الوسط – المركز. كذلك كان أصل أبرز الاكتشافات في مجالات الرياضيات عبارة عن تمارين روحية مثل ما كانت عليه لدى المدرسة الفيثاغورية. ولم يكن آينشتاين ليتوصل إلى نظريته النسبية لولا رسوخ الثقافة الشعرية الألمانية لديه ولاسيّما ما تعلق منها بفكرة «الصورة الكونية» Weltbild المنحدرة إليه من غوته وشيلّر وغيرهما. خلاصة القول: إن الدعوة إلى تغليب العقل البرهاني في حقل الثقافة العربية الإسلامية – كما تتجسّد في كتابات الجابري- تنطوي على إحساس بالنقص أمام الحضارة الغربية الغالبة التي يُظن أن تفوقها يكمن في ارتكازها على العقل «البرهاني» البحت. وهي بهذا دعوة تستغلق على إدراك نقائص العقل الفلسفي البرهاني الغربي وما وصل إليه من مآزق خانقة للوجود. هذا فضلاً عن أنها دعوة تستبطن تسويغاً قوياً لهجومات الغرب العسكرية والاجتماعية على باقي بلدان العالم.

تكمن أولى المفارقات الجابرية في أن الرجل يتشدّق بعقلانية الغرب ومعقولية مقولاته من جهة، ويحاول أن ينتقد ما يفرضه هذا الغرب من عولمة وكوكبة وشتى أنواع الحصار من جهة أخرى. هنا بالضبط يكمن مأزق الجابري المعرفي النقدي: فقد حاول لمدة طويلة أن يجرّد العقل الغربي من النقائص ومن إملاءات الذات الغربية ليظهره في حلّة عقل خالص مجرد يقود الإنسانية نحو الكمال والتطوّر. وهو الآن يكتشف أنّه ليس هناك عقلٌ مجردٌ عن إرادة التحكّم ومفصول عن أرضيته الثقافية، وأن العقل المنسوب إلى الغرب يخدم الغرب

نفسه. ولم يبقَ أمام دُعاة نصرة «العقل المجرّد» الموجودة مفاتيحه في يد الغرب سوى الدعوة إلــى سرقة تلك المفاتيح حتى يصبح العقل عربياً إسلامياً يخدم الحضارة العربية الإسلامية وينتقم من الحضارة الغالبة. إن قمة ما يطمح إليه مناصرو العقل العلمي - الفلسفي الموجود في تاريخ الغرب وواقعه هي تعبئة طاقات الأمة العربية الإسلامية الفكرية من أجل الحصول علــى أشياء موجودة قبلياً في حاضر الغرب: معادلات لصنع هذا السلاح أو ذاك لردع الغرب عسكرياً، أو وصفات جاهزة لحل ما تعقد في حياتنا المؤسّساتية أو السياسية...

إن ثنائيــة «الذات - الآخر» قد أعمت عقل المثقــف العربي، فدفعت به إلى الهرولة بلا هــوادة نحو الكارثة الكونية. إن مصير الإنسانية سيكون هو الاندثار لو صرنا نحن غرباً آخر نُرهــق الأرض، فــي محيطنا الحيوي، ونلهث وراء الأسواق لترويــج سلعة لا مسوِّغ لوجودها. فليس من مسوّغ آخر لوجود مظاهر التفاهة والعبث بقوة في ثقافتنا العالمية سوى المسوّغات العقلية. فــإذا استهجن ذوقك لوحة في أحد المعارض الكبرى في الغرب فلا تقلق، سيمدّك الاختصاصــي بتفسيــر يستسيغه عقلك فتطمئن عينك. إن طامــة العقل البرهاني تكمن في قدرته على تفسير كل شيء إذا أنت أمددته بأرضية للانطلاق. يقول نيتشه: «كلما زادت العين والأذن في التفكير اقتربنا من الحدود حيث تنتهي حسّيتهما. عندها تهرب المتعة إلى الدماغ وتفقد أعضاء الحسّ حدّتها وطاقتها فيحلّ الرمز رويداً رويداً محل الشيء». نستنتج من كلام نيتشه أن المتعة هربت من الحواس واستقرت في «العقل البرهاني» الذي صاغ بدوره حقيقة العالــم في رموز. فعوضاً عن أن نتعرف إلى العالم الحقيقي، موطن حياتنا الأصلي، أصبحنا لا نمتلك إلا رموزاً متلاشية ترمز إليه. أصبحنا نملك عالماً بديلاً من عالم المعطى الحسّي، عالــم «ب» عوض العالم «أ» بحسب كينت وايت. والحصيلة هي الاغتراب والإحساس بالضيق اللذيــن أفضيا في هــذا القرن إلى حروب عالميــة ضارية وقنابل ذرية عبَّــرت عن شراسة الإنسان وما زالت تعد بمستقبل مظلم.

إن عبــارة «نقــد العقل العربي» تنطوي في حد ذاتها على مفارقــة عجيبة. أيُعقل أن يقرّ المــرء بوجــود عقل ثم ينتقــده ليرفع صفة العقل عنــه؟ فنقد العقل العربــي على الطريقة الجابريــة يستبطن أو بالأحــرى يصرّح بنزع صفة العقل عن العقــل ولعل في قراءات جورج طرابيشي لأعمال الجابري ما يغنينا عن الوقوف مطولاً عند أعماله.

على عكس الجابري، يسعى طه عبد الرحمن إلى تحديد المنهج العربي الإسلامي من الداخل، مرتكزاً على ذخائر «الذات» ومقوماتها. إلا أن طه عبد الرحمن، في العُمق، لا يملك أن يُقصي الغرب (الآخر) من حيّز تفكيره، وهو بذلك يصدر - شاء أم أبى- مثله مثل الجابري، عن تفاعل مع فكر وتراث هذا الآخر. ولعلّ من تجليات ذلك رغبته المختزلة كما نعلم لمعاني الصرامة المنهجية التي سمحت للحداثة بأن تكون بالشكل الذي وصلت إليه في الغرب.

يرى علي حرب في محاولة طه عبد الرحمن التأصيلية هذه إرادة لمحق خصوصيات الآخر. والحاصل - وإنّ كنا نتفق مع رأي علي حرب في ذلك- هو أن مشكلة طه عبد الرحمن ومأزقه المعرفي يصعبان على التحديد، إذ هما من طبيعة نفسية أكثر منهما من طبيعة أخرى، فطه عبد الرحمن يتحدث عن مجال التناول وهو مغترب عنه، ويركب أسرع المطايا ليصل إلى نقطة وجوده، ويصوغ رفضه للفلسفة الخالصة صياغة فلسفية منطقية خالصة؛ ويفصح عن نزعته التصوفية وقناعاته اللا منطقية بلغة منطقية. إن مشروعه لتجديد المنهج لا يخلو من تأثيرٍ فاعل، ولكنه لا يعدو أن يكون سجين شيئين اثنين: إما أنه يعبّر عن مدّة عابرة يشهدها التفلسف العربي الإسلامي الراهن، وهي مدّة لا يملك الفيلسوف أن ينعتق فيها من النسق دون أن يسقط في نسق آخر، لا يملك أن يكسر النظام إلا إذا اقترح نظاماً أوسع، وفي هذا عجز عن الخروج من لعبة الفلسفة؛ وإما أن طه عبد الرحمن سجالي الطبع يريد أن يفحم المناطقة والفلاسفة حتى يترك أثراً وراءه يدلّ على تضلعه في علومهم ومنطقهم وذكائهم قبل أن يلج حقل التجربة الروحية الصوفية. إن حالة طه عبد الرحمن تشكّل نموذجاً للمثقف العربي المهزوم حضارياً والذي يستحي أن يباشر تراثه من دون لف ودوران ومن دون حاجة لإثبات أنه قد سبر أغوار علم الغرب وخبر فنونه قبل أن يرتد إلى ذاته التراثية. فربط الوشائج بالتراث وبالذات لا يُمكن أن يتمّ إلّا عبر عملية التعرّف إلى الآخر ثم إلغائه وإقصائه. إذ وجود الذات مشروط بارتفاع الآخر، والعكس صحيح؛ ولا سبيل إلى التعايش بينهما. فهل من الضروري أن تنتقي مقولة «أنا أفكر إذن أنا موجود» حتى تبرز مقولة «انظر تجد»؟ الخطر والخطر كله هو أن نربط تجديد منهجنا بتقويض منهج الآخر. فذلك يوحي بأننا لن ننهض ما دام الغرب قائماً بمناهجه وعلومه وتقانته.

يقول طه عبد الرحمن في إحدى مقالاته التي تحمل عنوان: «أسطورة الفلسفة الخالصة»: «إذا جــاز للمعرفة أن تخرج عن النمط النسقي، أن تلبس نمطاً نووياً أو نمطاً دائرياً، جاز أن نستبدل بالنسق نظيره وهو «القصص»، فتبرز النماذج والقيم بوصفها بؤراً للإشعاع المعرفي المتواصل، فيكون الآخذ عنها حيّاً وعملياً، أو تسترد الشواهد والأحداث بوصفها آثاراً ممتدة لغيرهــا وأسبابها ممــددة لأخرى، فيكون النظر فيهــا اعتباراً». إن اقتــراح استبدال النسق بالقصصــ، ينمّ عن رغبة عبد الرحمن فـــي توظيف المصطلح القرآني ويُفصح عن منظومة فكريـــة حضارية كتابية يُشكّل الكتاب (القرآن الكريــم) نقطة المركز فيها، فهو اقتراح يحيل مـــن جهة أخرى إلى واقع معيّن، إلى مجال التداول الغربي حيث تكتسي بعض العبارات، مثل «النمط النووي» و«النمط الدائري»، معاني خاصة لم يتم الوعي بها بعدُ في المجال التداولي العربي الإسلامي الراهن.

يبـــدو أن نقد الفلسفة الخالصة ومحاولة صهر الفكر في قوالب اللغة عوضاً عنها، ظاهرة حضاريـــة لا يُصار إلى فهمها مـــن دون مراعاة الحقيقة العمرانيـــة. إن الحضارة في مرحلة التكوّن لا بدّ أن تلجأ إلى التصنيف والتشريح حتى يتأتّى لها البناء فتقوم. لذلك تسمح في هذه المرحلة بتأسيس فكر فلسفي يجمع الموجود إلى المتحقّق إلى النسقي. إن ما يسعى إليه طه عبـــد الرحمن من فلسفة حية تجمع المعدوم إلى الموجود والمشتبه إلى المتحقق والقصصي إلى النسقي، يُشكّل مبتغى كل حضارة دخلت مرحلة الإحساس بالهرم والضيق في نطاق ما بنته وشيّدتـــه من معالم فكرية وعمرانيـــة. ولا بأس في أن نجمع بين التصرفات التفكيكية الغربية الحالية وبين شبيهاتها من الصرخات التي تمتد إلينا من عمق تاريخنا وتراثنا.

❁ ❁ ❁

قراءات

جماليات الفضاء المكاني

في رواية رامون مايراتا «علي باي العباسي»

د. ماجدة حمود

نشأ (باديا) بطل رواية رامون مايراتا «علي باي العباسي» في إسبانيا المطلة على البحر المتوسط، أي ترعرع في فضاء منفتح على «الأفق اللا متناهي» مما يشكّل منذ الطفولة وجداناً منطلقاً، وحين غيّر اسمه إلى (علي باي) غيّر معه فضاءه المكاني، واتجه إلى الشرق، لكنه ظل يتنقل في بلدان، ينتمي معظمها إلى حوض البحر المتوسط (المغرب، ليبيا، مصر، فلسطين سورية....).

على الرغم من هذا اللقاء المكاني، تعمّد الروائي لفت نظر المتلقي إلى أن ثمة فارقاً كبيراً بين ضفتَي هذا البحر؛ مما يجعلهما ينتميان إلى عالمين مختلفين، أصابهما جرح التاريخ، الذي ولّد سوء تفاهم بينهما، ما زال يعيش إلى اليوم؛ لهذا نسمع البطل يعترف: «أنا نفسي كان يصعب عليّ تصوّر تلك المسافة بين الضفتين دون ذلك الجرح المفتوح، الوحيد والموجع لكلا الطرفين، مع أنني أعرف كعسكري أن تلك الحرب قد انتهت...» (ص٦٥).

على الرغم من انتهاء الحروب بين الشرق والغرب، لكن عقابيلها ما زالت، تترك ندوباً في ذاكرة الناس على ضفتيه، حتى لدى أولئك المنفتحين على الآخر من أمثال (باديا) الذي

- «علي باي العباسي:» رامون مايراتا، ترجمة: رفعت عطفة، دار ورد، ط١، ١٩٩٩م

يعتــرف بأنــه لم يستطع تأمل تلك المسافة بينهما دون نزف ذاكــرة، أوجعها سوء التفاهم! لهذا يلاحظ أن «**الكراهية عادة قديمة**» تلازم الحرب، وقد عانى منها كل من المسيحيين والمسلمين «**فــي كل أنحــاء حوض البحر المتوســط**» إذ خاضوا «**معركة لا تنتهي، انتهى الصراع الذي كانت تصمــد فيــه الأساطيــل الكبيرة بعد معركــة لبانتو. لكن الحــرب استمرت في ظــل تقليد قديم، كانت القرصنة منذ القدم، طريقة من طرق الحياة في البلدان الساحلية، وتجاوز حنقها بدافع الضغينة والكراهية بين الديانتين الأمواج والرياح، التي تصخب مياه البحر...**» (ص٤٠).

ثمة نظرة موضوعية توازن بين (الأنا) الغربية والآخر الشرقي، فالكراهية تخنق الجانبين معاً (مسلميــن ومسحيين) إنها مشاعر هوجاء، تقتلع الأمن؛ لتستوطن الضغينة قلوب البشر، وتأخذهم إلى عوالم مرعبــة، حتى إنها تشمل مظاهر الطبيعة (**الأمواج والرياح**) لهذا نسمع صوت البحر محتجاً (**تصخب**) مياهه رافضة تلك المشاعر المدمرة.

لم يكتف الروائي بالعودة إلى ذاكرة الماضي؛ ليبرز بؤس الحروب، بل يقدّم لنا مشهداً حياً لها، فقد عايش، حين زار قبرص، بشاعة الحرب الأهلية بين الأتراك واليونانيين، وبيّن كيف تقضي على التعايش السلمي بين البشر، لكن يلفت النظر إلى أن ثمة بشراً، يستطيعون تجاوز هــذه البشاعة، وتأسيس علاقة إنسانية (نشأت صداقة بين علي باي، الذي كان محسوباً على الأتراك المسلمين وفرانكودي اليوناني المسيحي).

يلاحظ المتلقي في هذه الرواية أن المثقّف مؤهلٌ أكثر من غيره لتجاوز سوء التفاهم، فهو يعي أكثر من غيره أسبابه؛ لذلك يؤكد الطبيب لصديقه المحامي قائلاً: «**الحرب تستمر الآن فــي الخيال، يــا صديقي، فالمسلم متورط فــي أحلام المسيحيين الإسبــان منذ سبعة قرون. وللأحــلام تــوزّع ثابــت، أحياناً، مثل الأعمــال المسرحية، المسلم لا غنى عنــه لكوابيس أبناء وطننا**، (يتدخل باديا قائلاً:)

- **أعتقد أن العكس يحدث على الضفة الأخرى**» (ص٦٦-٦٧).

لم ينس الإسبان بقاء المسلمين في بلادهم أكثر من سبعة قرون، والحروب التي خاضوها معهــم، لهذا ما زالوا يعيشــون مشاعر سلبية بسبب تلك الحروب، التــي ملأت مخيلتهم في لحظات يقظتهم ومنامهم، من هنا باتت هذه الأحلام تشغل حيِّزاً في وجدانهم؛ لتوجّه حياتهم؛ لهذا يشبهها الروائي بفضاء مسرحية، يتوزع أدواره الممثلون، وبذلك علينا ألا نستهين بدور الأحلام والكوابيس التي تشغل جزءاً كبيراً من حياتنا، من هنا ما زالت صورة المسلم بصفته

عــدواً، تهيمن على مخيلة الإسباني وأحلامه، وبذلك يرى هذا الطبيب أن العِداء وسوء الفهم قــدر لا مناص منه يعيشه الإسبانيون، لكــن (باديا) يخالفه الرأي، فيلفت نظره إلى أن الآخر الشرقــي في الضفــة المقابلة، لا يحمل هذا القدر من المشاعــر العدائية تجاه الغرب، كأن البطل يلمح إلى مسؤولية الغرب عن هذا التوتر في العلاقة!

مــن هنا ليســ غريباً أن يشيع النفور بيــن سكان ضفتي المتوسط، وهــذا نقيض ما هو متعارف عليه لدى أمم أخرى، إذ « ... **يتمازج، ويتخالط سكان البلدان الحدودية، الذين تربط بينهم إلى هذا الحد أو ذاك علاقات متبادلة بلغاتهم وعاداتهم... لكن المسافر، هنا، يستطيع أن يلمس فــي صباح واحد وعلــى مسافة أقل من ثلاثة فراسخ طرفــي حضارتين مختلفتين، تتقاسمان هذه الضفة وتلك، دون أي عبور آخر غير البحر**» (ص١٣٨).

ينتقــد عدم التمازج الإنساني بيــن دول تنتمي إلى الغرب ودول تنتمي إلى الشرق، وبذلك لــم يؤدِّ القرب المكاني إلــى تقارب إنساني، وقد أزعج هذا الانفصــال البطل، لهذا، يبحث عــن عبور نحو الآخر، يحقــق تواصلاً معه، فيساعد على عبور حضــاري، وتبادل في اللغة، وفــي العادات...، أي كل ما يطور الروابط الإنسانية، ويقضي على أوهام مسبّقة وأفكار، لكن مــا يزعج أن يبقى العبور والتواصل بعيداً عــن هذين الطرفين، حتى بات مقتصراً على مياه البحر، التي تجمعهما على ضفتي المتوسط.

يبــدو الروائي (رامون مايراتا) معنيّاً بتأمل هذا الشقاق بين (الأنا) التي تسكن على الضفة الغربية للبحر المتوسط، والآخر الذي يسكن على ضفته الشرقية، فنجده عبر فضائه السردي يحــث الطرفين على تجــاوز هذه الحالة، فيلفت نظر المتلقي إلــى أن هذه المياه، التي تجمع هاتين الضفتين، تصلح أن تكون «**مرآة مضاعفة يترصّد فيها هؤلاء وأولئك صورتهم المعكوسة نفسها، مسيحيون ومسلمون، إفريقيا وأوروبا، يتفحصون انعكاسهم في الآخر**» (ص٦٧).

يلاحــظ المتلقــي وجود تشبيه يحمل دلالــة تحفيزية، إذ تتحول صفحــة مياه المتوسط إلى مــرآة، تستدعي من الطرفين (الشرق والغرب) تأمل صورتــه، التي تنعكس فيها، عندئذ سيكتشــف كلا الطرفين صورة إنسانية واحدة بغض النظر عــن الانتماء الديني والجغرافي والعرقــي؛ لهذا حاول الروائي (رامون مايراتا) عبر بطل رواية «علي باي العباسي» أن يؤسس عبر المخيلة صورة حية لهذا الانعكاس، فيدرك المتلقي أنه لا وجود للأنا دون آخر، من هنا حمل بطل هذه الرواية اسماً غربياً (باديا) وآخر شرقياً (علي) دون أن يحس المتلقي بالتناقض

بينهمـــا! لذلك استطـــاع هذا البطل أن ينتقد مظاهر الانحراف والعـــداوة، فمثلاً حين يصل إلـــى قرطبة، يلفت نظره مشهد، يبرز سوء تفاهم تاريخي، فقد توقّف للراحة من السفر أمام مسجـــد، تحوّل إلى كاتدرائية، لهذا يحسّ الطبيعة في حالة اختلال «**توغلنا في باب المدينة، حيـث حومـان الدبابير يطلق شرراً في الظل المعتم...**» وبذلك لم تعد الحشرات محايدة، بل باتـــت تنشر (**شـرراً**) يلهب أذاه الذاكرة والروح، ويحاصر المخيلة، ويؤرّق الضمير، فقد «**كانت قبة الكاتدرائية السوداء على الجانب الآخر، تؤكد ذاتها فوق المسجد المحبوس بشكل محكم تحت نور شمس، يفور في الجدران الخارجية...**» (ص٨٣)، يلفت النظر، هنا، اختيار لون موح بالحزن (أسود) يغمر قبة الكاتدرائية، التي بدت للمتلقي، وهي تحاول أن (**تؤكد ذاتها**) وتثبت هويتها، التي باتت مزورة، سُرقت من (**فوق المسجد**) الذي بدا في نظر البطل (**محبوساً**) بعد أن احتلته تلك الكاتدرائية، ومنعت عنه (**نور شمس**) فعانى من الغضب الذي (**يفور**) فيشبه في غليانه الماء، الذي يحول إلى طاقة منفجرة، يصل تأثيرها إلى (**الجدران الخارجية**).

أمّـــا المكان الذي تركه المسلمون بعـــد طردهم من إسبانيـــا (الموريسكيون) فقد أصبح «**موحشـاً**» يصـــف هضابه بـــ «**ذات القحل المرعـب**» وكي يبرز بشاعـــة المشهد، يتوقف عند تفاصيـــل موحية، إذ تلتقط عينه حطام الأشجار وعريها، بعد أن تركها أصحابها «**هنا وهناك ما يزال واقفاً الجذع المحطم لهذه الشجرة من التوت أو تلك، الخالية من الأوراق**».

إنَّ تدميـــر الأشجار يوحـــي بمدى الحقد على الإنسان، الذي زرعهـــا، ومثل هذا التدمير سينشـــر انحطاطاً في العلاقات الإنسانية، والاقتصادية، ويعطي مثلاً على ذلك تراجع تربية دودة القـــز، التي تعيش على شجر التوت؛ وتنتج الحرير الطبيعي؛ لهذا يخبرنا البطل (باديا) «**منـذ طـرد آخـر الموريسكيين، قبل مئة وخمسيـن عاماً، راحت تربية دودة القـز تمحق شيئاً فشيئـاً**» وقد بيّن السبـــب: «**لأن السكان الذيـن حلّوا محلهم، لـم يتمتعوا بالمهـارة الذكية، التـي تتطلبهـا العناية به وصناعته، وبخلاف الموريسكيين لـم يكونوا بستانيين، بل مزارعي حبوب...**» (ص٤٠) وبذلك يبرز هؤلاء الموريسكيون في مخيلة المتلقي أصحاب حضارة، تهتم بالعناية بالأشجار والصناعة! فجاءت الحروب؛ لتهدم ما بنوه، وتقتلهم، وتشردهم!

وحيـــن انتقل (باديا) إلى الضفة الأخرى من المتوسط (عبر شخصية علي باي) بدا معجباً بمدنهـــا، ماعدا واحدة، هي (مدينة الجزائر) التي يصفها بـ(**المدينـة البربرية**) وذلك لأسباب سياسية واقتصادية، وضّحها لنا الروائي قائلاً: «**ليس لأن الباي ساند سلطان المغرب في حصار الحامية فقط، بل لاعتمادها على القرصنة البربرية، التي كانت تهدد التجارة...**»، (ص٣٢).

إذن، يلاحـظ المتلقي أن لدى البطل مبرريّن، دفعـاه لوصف مدينة الجزائر بـ(**البربرية**) الأول بسبب وقوف باي الجزائر مع سلطان المغرب في حصاره للحامية الإسبانية، أما الثاني فلأنها مدينة تعتمد على القرصنة، وإيذاء الآخر وسرقة تجارته وإقلاق أمنه.

علـى نقيض الجزائـر، يصف مدينة الإسكندرية، التي تقع علـى ضفة المتوسط نفسها، فيرسمهـا عبر ملامح إيجابية: «**كل مدينة ثوب يحمي المجتمعات البشرية العادية والهشة مثـل فـرد وحيد، يولد أعزل تمامـاً وسط الطبيعة، كثيراً ما ضحكت عند سماعي الكلام عن لا إنسانيـة المـدن، مستحضراً تلك الإسكندرية، التـي ارتفعت مثل معجزة فوق شوكة البحر، تحاصرها صحراء ليبيا القاسية.**

على اللسان البري الذي قامت عليه وفي الشوارع والأسواق المليئة بالبضائع، يتكلم الناس لغـات مختلفـة، خمسـة آلاف عربـي، يوناني، قبطي، يهـودي، أوروبي، وتركـي، يتابعون مهمة التعايش الصعبة» (ص٢١٣).

أثـارت الإسكندرية إعجـاب الرحالة (علي باي) فهي فضاء، يحمـي الجميع مثل (ثوب) يغطي الجسد؛ ليمنحه الأمان والدفء؛ مما يشجع التواصل بين سكان هذه المدينة المتنوعين ثقافياً وعرقياً ودينياً؛ فهي تعلّم التسامح، وتؤسس لتواصل حضاري مع الآخر المختلف؛ لهذا اتسعت آفاق بطل الرواية، إذ استطاع بفضلها أن يسخر من مقولة (**لا إنسانية المدن**) فشكلت الإسكندريـة علامة مؤثرة في وجدانه، فشبههـا بتشبيه مدهش، فقد (**ارتفعت مثل معجزة**) لأنّها استطاعت أن تواجه حصار الصحراء لها؛ لتحقق بفضل انفتاحها الجغرافي على البحر، مهمـة صعبة، هي (**التعايش**) بيـن أقوام مختلفين في كل شيء، وبذلـك امتزج فيها الشرق بالغرب في فضاء مفتوح، يسمح للعلاقات الإنسانية بالازدهار.

لعـل (مكة) هي الفضاء الوحيد، الذي زاره الرحالة (علي باي) واهتم بتعريف المتلقي به (جغرافياً وثقافياً وسياسياً) فهي أكثر المدن قداسة لدى المسلمين؛ لهذا قدّمها عبر صفات روحانية (الإيمان) مؤثرة في الوجدان، فبعد أن ترك بلده (إسبانيا) بثلاث سنوات، اقترب من الأمتـار الأخيرة، التي توصل إلى مكة «**إلـى قلب الإيمان الأكثر بساطـة والأكثر عمقاً، الذي رأيته في حياتي**» (ص٢٢٦).

يبـدو أنـه عايش تجربة روحية فريدة، حين سافر إلى هـذه المدينة، فقد أحس أنها تمتلك (**الإيمان الأكثر بساطة والأكثر عمقاً**) مما يؤسس في الوجدان لدين منفتح على الإنسان أياً كان،

فيترك في النفس أثراً طيباً؛ لهذا أدرك (علي باي) في نهاية رحلته إلى الشرق، أن الأديان جميعها تظللها سماء واحدة، لكن المشكلة في «**أتباع موسى وعيسى ومحمد الذين يستمرون في حرب...، ومع ذلك فجميعهم يتوسلون ذات السماء الزرقاء، التي تظلّلهم بالتساوي**» (ص٢٥٣).

ليست العلة في الدين، إذ لا يميز بطل الرواية بين دين وآخر، بل العلة لكن في أتباع الدين، الذين يتقاتلون، وهم يهجسون بمطامع دنيوية، مما يسيء إلى إيمانهم!

وقد بدا معجباً بفضاء (فلسطين) التي تحتل مكانة متميزة في المخيلة الشرقية والغربية، فركّز على الإيمان بصفته أهم سمة لها «**ما من بلد يثق بالسماء كفلسطين**» (ص٢٥٣).

وبذلك يسبغ الروائي قداسة على فضاء فلسطين، اعتماداً على الوصف، الذي يعنى بالتصوير وأنسنة الفضاء، وبذلك يبدو الفضاء المقدس منزهاً عما هو دنيوي دنس، وأقرب رَحِماً من السماء! كأنه يلمِّح إلى مسؤولية الإنسان في تشويه الدين وأمكنته المقدسة!

وحين يزور شبه الجزيرة العربية، في أثناء رحلته للحج، يتأمل فضاءً جديداً بعيداً عن انفتاح حوض البحر الأبيض المتوسط، إنه فضاء منغلق، عاصر فيه أفكاراً وهابية متعصبة، وقد وثّق (علي باي) لها في فترة تاريخية صعبة، استلم فيها الوهابيون الحكم في شبه الجزيرة العربية، فجسّد ممارساتهم المتوحشة، التي شملت، (الأنا المسلمة) والآخر المختلف، أي كل من يخالفهم الرأي أو التأويل للموروث الديني، الذي يتسم بضيق الأفق؛ لهذا استطاع الرحالة (علي باي) أن يرصد مشهد هجومهم على أهم مكان مقدس لدى المسلمين «**رأيتهم يصرخون بجنون حول الكعبة، التي ماجت ستائرها مثل أجنحة متراخية لطائر جريح، رؤوس بنادقهم حطّمت الثريات، التي تحيط ببيت الله، ولعق نور الشمس بنَهَمٍ الظلام الكثيف للنسيج الأسود...**» (ص٢٣٠).

يعايش المتلقي هذا المشهد عبر حاستي البصر والسمع (**رأيتهم يصرخون بجنون**) ليصوّر أفعالهم التدميرية لمظاهر الجمال في المسجد الحرام، وذلك بـ(**رؤوس بنادقهم حطّمت الثريات**) وكي يجعل المشهد أكثر تأثيراً يضيف إليه صورة حركية (**ماجت ستائرها**) وتشبيها مؤثراً، التقى فيه الخيال بالانفعال (**مثل أجنحة متراخية لطائر جريح**) مما يستدعي تعاطف المتلقي مع فضاء مقدس، تطعنه البنادق، وتحطمه!

وهو يوثق مشهداً آخر لمكان مقدس لدى المسلمين (المدينة) التي زارها (علي باي) بعد مكة؛ ليكمل أبحاثه، فقد وجدها «**متغيّرة، لقد بسّط الوهابيون العبادة، وحرّروا الأبنية من أي أثر يحرف الانتباه عن إلههم غير المرئي**».

علـى الرغم من ذلك أصــرّ على متابعة طريقه لزيارتها (حيث قبــر النبي) بعد أن أبطل الوهابيون ذلك بحزم (في تلك الفترة) دون أن يهتم بأن يعرّض نفسه للخطر، إذ كان «**مخترقاً وصاياهـم، لكـن لم يكن باستطاعتي ازدراء فرصة تفحّصـ المدينة الثانية المقدسة في شبه جزيـرة العـرب، وتحديد الموقـع الجغرافي الدقيـق للأراضي، التي تحيط بهـا، ومن يختار التوق للمعرفة دليلاً له، يعرف أنه اختار أشجع الأدلاء**».

إنَّــه يغامر بحياته، حين يقرر زيــارة فضاء يقدّسه المسلمــون (المدينة) فيخالف أوامر السلطة الوهابية، فيعلن، هنا، أن الهدف من زيارتها معرفي أكثر منه ديني، لهذا وصف رغبته تلــك بـ(**أشجــع**) دليل، فهو أقوى حافز داخلي، يتحدى به المــرء الصعاب! كأن الروائي يؤكد للمتلقي أن الرحالة (علي باي) أكثر انشغالاً بمهمته العلمية من أي مهمة أخرى، فهو يريد أن يؤسس لمعرفة الآخر المسلم عــن طريق العلم والمعايشة اليومية، كلقائه بالهاربين من خدم حرم المدينة، فيتبادل الحديث معهم ومع القاضي، الذي يقودهم، فيخبره بأفعال الوهابيين: «**أغلقـوا المسجـد الكبير، وختموا أقفاله بعد أن فرّغوه وخرّبـوا كل الزينات، أُفرغت المدينة من سكانها، وربما ابتلعتها رمال الصحراء في النهاية**»(٦٦).

يقدّم الرحالة (علي باي) وثيقة تاريخية لأفعال الوهابيين، فهم لم يكتفوا بإغلاق المسجد، بل خرّبوه، وقضوا على كل جمال فيه، فأفزعوا سكان المدينة، الذين ولّوا هاربين! لهذا رسم الروائي صورة مفزعة للمدينة، وقد أوشكت (**رمال الصحراء**) على ابتلاعها مع سكانها.

كما عايشــ المتلقي في هذه الرواية كراهية الوهابيين للآخــر المختلف (الحجَّاج الأتراك) الذيــن لا يخالفونهم الديــن أو المذهب، لكنهم ينتمون إلى سلطة أخرى (السلطة العثمانية) لهذا كانوا يوجهون إليهم «**نظرات مشحونة بالكراهية**» وهم لا يكتفون بتلك النظرات، بل يقومون بأفعال تنــم عن بلوغ مشاعرهــم السلبية حدّ القتل، قدّمه لنا (علي باي) عبــر مشهد تصويري «**سمعت طلقة فانزلق تركي، حاول الهرب إلى دريئة الصخر فوق منحدر شديد...**» لكنه لن يستطيع النجاة بحياته من رصاص حقدهم، ولم يشفع له تدينه، وقطعه مسافات طويلة لقضاء فريضة الحج.

يصــف الوهابيين بصفة إيجابية (**قوة الإيمان**) لكنــه يبين أنها تشكل خطورة، لأنها تنشأ بعيــداً عن الثقافة وإعمال العقل بحرية، وهذا هو الدرس الذي تعلّمه منهم «**كيف تصبح قوة الإيمــان خطيــرة، حيــن لا تسمح للفهم بمواكبتهــا**» فتمارس الإلــزام والتشدّد في العبادات (كإجبار الناس بالقوة على أداء فريضة الصلاة في وقت محدد).

لم يقدّم صورة واحدة لسكان شبه الجزيرة العربية، بل يتيح للمتلقي سماع صوت، يناقض الوهابيين، هو صوت القاضي، الذي يصفه (علي باي) بالثقافة والعقلانية؛ لهذا يسأله: «**كيف يمكن أن يكون الإيمان قاسياً إلى هذا الحد؟**» فيجيبه القاضي: «**لقد تجوّلت، يا علي باي، حسب ما قالوا لي، في نصف العالم، لابد أنك انتبهت أن الإلهام الإلهي في مناطق أخرى كبر من جيل إلى جيل، وطوّر وحفظ بالفنون، الأمر ليس كذلك في الصحراء، فعراء هذا المنظر، يمنح الفراغ حضوراً ملموساً، وينتهي بتحويل الألوهية، التي تختلط بالعدم إلى عاطفة جديدة**» (ص ٢٣٩).

يربط القاضي إيمان الوهابيين بالبيئة الصحراوية، التي يعيشون فيها، إنها بيئة قاحلة عقيم، لا تنجب فنوناً، ترقى بروح الإنسان، وتسهم في تهذيب سلوكه، لأن الإحساس بالجمال يسبغ عليه حيوية ورقة؛ مما ينقذه من البشاعة والهمجية، أي من (**الفراغ**) الإنساني، وبذلك يتم تحويل العاطفة الدينية من كل تلك الدلالات الراقية إلى (**عاطفة جديدة**) تنتمي إلى القسوة والفظاعة، عندئذ يبدو الإيمان قاحلاً في نظر الروائي (رامون مايراتا) أي على صورة الفضاء المكاني، الذي نشأ فيه.

إننا لا نستطيع، هنا، أن نقبل هذه النظرة إلى الفضاء الصحراوي، التي تجرده من أي جمال وإلهام (**فعراء هذا المنظر، يمنح الفراغ حضوراً ملموساً**) إذ يحس من يتأمله بتمتعه ببهاء خاص، لهذا أبدع كثير من الروائيين العرب في وصفه، والوقوف عند جمالياته (إبراهيم الكوني، عبد الرحمن منيف، البهاء طاهر، لينا هويان الحسن، ميرال طحاوي...إلخ) وبذلك تبدو المشكلة في عقل الإنسان ونظرته الضيقة أو المنفتحة لا في المكان، الذي يعيش فيه، فيسبغ عليه غنى أو فراغاً، تبعاً لفكره وروحه!

وهكذا بدت رحلة (علي باي) في المكان رحلة في أعماق الإنسان، وما يشكل وجدانه من ثقافة وأديان، ترقى بوجوده وعلاقاته الإنسانية على هذه الأرض، التي تجمعه بالآخر؛ لهذا اختار بلاداً تتشارك فضاء واحداً (حوض البحر الأبيض المتوسط) فتعكس مرآته وجهاً إنسانياً واحداً، على الرغم من اختلاف الضفة، التي يقف عليها، فتؤكد الرواية أن القرب المكاني يشكّل قرباً روحياً وحضارياً بين الشرق والغرب، على الرغم من ميراث الحروب والكراهية!

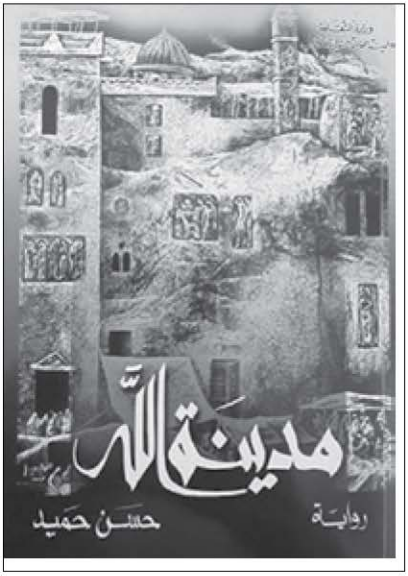
❀ ❀ ❀

مدينة اللّه...

بين سطوة الأمكنة وسطوة الأيديولوجيا!

محمد باقي محمد

إذن، ها هو د.حسن حميد يضع بين أيدينا روايته الموسومة بـ«مدينة الله» إصدار الهيئة العامة السورية للكتاب عام (٢٠١٦م)، ليرصد الحياة اليوميّة للمقدسيّين، ويوثقها في عمل روائيّ، لكن ليس على سبيل تأريخ تلك اليوميات، بل عبر عمل تخييليّ، كُتب بدلالة الواقع ليعكسه، ولأنّ الاحتلال واقع معاش، فقد ترسّم العلاقة بين سكّان القدس وبين سلطة الاحتلال، لكنّه عمد – في أثناء اشتغاله على التفاصيل - إلى الاحتفاء بالمكان على نحو خاص، فرسم صورة موازية للمكان الواقعيّ، ثمّ أطلق في أزقته وساحاته وسككه بشراً، على هذا فقد راح يتموّر بالحياة، على الرغم من الظروف القاهرة، تلك التي نجمت عن معاناة المكان والزمان والبشر من ظروف صعبة، صاحبتها صنوف من التعذيب والإذلال، لدفع السكّان إلى الرحيل ربّما!



المكان هو القدس إذن، المدينة التي تقدّست عند اليهود، بما هي موطن هيكل سليمان وحائط

المبكى، وتقدّست عند المسيحيّين، حيث كنيسة المهد في بيت لحم، وكنيسة القيامة في القدس، ناهيك عن الأمكنة الأخرى التي مرّ بها السيد المسيح، إذ إنّه عُرف بعيسى الناصري مثلاً، ذلك أنّه عاش شطراً طويلاً من عمره في الناصرة، على نحو تغدو فيه فلسطين كلّها أو تكاد أمكنة مقدّسة، ثمّ إنّها تقدّست عند المسلمين أيضاً، فهي تضمّ بين جنباتها المسجد الأقصى، وقبة الصخرة، حيث عرج الرسول إلى السماء على ظهر البراق الشريف في حادثة الإسراء والمعراج الشهيرة!

فإذا تحرّينا العنوان في استقراء دلالاته، لما تفاجأنا بالأسئلة التي سترد على لسان القراء، عمّا إذا كان للّه (عزّ وجلّ) مدينة مثلاً؟! وما حاجته إلى مدينة تخصّه؟! حتى إذا تحصّل على الجواب بالإيجاب تساءل، ولكن أين تقع تلك المدينة؟! وما هي مواصفاتها؟! ثمّ ما طبيعة سكّانها؟! وما الغاية من بنائها؟!

تأسيساً على ما تقدّم سنتساءل: ما هي وظيفة العنوان في العمل الفنّيّ؟! ألا يقوم بوظيفتين، سيميائية ومعرفيّة، وذلك عبر نظام من الإشارات والعلامات، تذهب بالقارئ إلى فضاءات النصّ، ولكن من غير أن تفضح لعبته أو أسراره؟! فإنّ فعل فتل لعبة التشويق التي يقوم عليها، وذلك عبر إثارته لكمون من الأسئلة، تروم توريط القارئ في قراءة المتن، وبالعودة إلى الأسئلة التي يطرحها عنوان حميد، تلك التي جئنا على بعضها، سنزعم بأنّ حميد نجح في تخيّر عنوان موح ودالّ، عنوان يطرح غير سؤال؟!

حسناً... كيف نفّذ حميد؟! أي كيف وقف بحدثه؟! في الموضوع جاء حميد على زيارة، قام بها السائح الروسي فلاديمير إلى فلسطين، وبالتحديد إلى القدس بتشجيع من أستاذه في جامعة سان بطرسبورغ جورجي إيفان، كان إيفان قد سبق تلميذه إلى زيارة المدينة المُقدّسة في فترة ما، وقد يكون لزواج فلاديمير بالفلسطينيّة رشيدة- ابنة عكا، التي درست في روسيا، ثمّ توفيّت فيها قبل سفره إلى القدس- دور في تلك الزيارة، ليقف - من ثمّ - بالمدينة في غير تفصيل، ثمّ يسجّل مشاهداته وانطباعاته في صيغة رسائل سيشيّعها إلى أستاذه أولاً بأوّل، وليمرّ- من ثمّ- على الأماكن المقدّسة في المدينة، فيصف للقارئ كنيسة القيامة والمسجد الأقصى وقبة الصخرة ودرب الآلام، حيث سلك السيد المسيح طريقه إلى الجلجلة، ثم يلتفت إلى أبواب المدينة، فيمرّ بباب المغاربة وباب الشام فبقية أبوابها، لكي يصفها بدقة متناهية، مُسجّلاً دهشته وإعجابه بها، على هذا ستحضر الأقواس والتيجان والأروقة

والحجارة المحفورة بتزيينات نباتية أو حيوانية والأرض المُبلّطة بالحجارة والأيقونات أو المنحوتات، ولينتقل إلى الأسواق، فيمر بسوق العطارين وسوق النحّاسين وسوق الأرمن وسوق اليهود... إلخ، فيصف البضائع والمحال والمقاهي والساحات والطرقات والبشر، من غير أن يسهو عن تفاصيل البيت المقدسيّ، قديمها وجديدها، الشرفات والأفاريز... الأبواب والنوافذ والمداخل والعرائش، وعلى ذكر البشر، فإنّ حميد لا يسهو عن رسم علاقة بَشَرها بقوى الاحتلال، تلك العلاقة التي تجد تعبيرها في القوة، قوة تمارس بوحشية من المحتلين بحقّ السكّان الفلسطينيّين في الساحات والبيوت والدروب وأماكن العبادة والسكك والمنعرجات، لكنّ جورجي لا يردّ على تلميذه، ولأنّ فلاديمير متعاطف مع الفلسطينيّين ينتهي به الأمر إلى السجن، هو والحوذي الإيرلندي جو، الذي كان ملازماً له في تنقلاته، لتنتهي الرواية بأفق مسدود انسداد العلاقة بين الإسرائيليّين والفلسطينيّين، في احتكامها لمنطق القوة الغشوم!

وفي التفاصيل ستحضر علاقة عاطفيّة ملتبسة بين فلاديمير - بطل العمل، إذا جاز التعبير - والسجّانة اليهودية سيلفا، فإذا أضفنا إليها ما يتشبّه بالعلاقة بينه وبين العجوز أم أهارون، التي أجّرته غرفة من دارها، تكشّفت لنا طبيعة المرأة الإسرائيليّة إلى حدّ كبير، كما ستستوقفنا علاقة أخرى مُلغزة بين الحوذي جو وليلى!

وإذا استعرضنا التقانات التي سخّرها حميد لعمله، استوقفتنا الرسائل كمُتَّكأ أساسيّ يقوم عليه المتن، على نحو يشي بقدرة الرواية - كفنّ - على هضم تقانات وعناصر عديدة، استعارتها من أجناس أخرى، ووظفتها في بنيّة العمل الروائيّ، ذلك أنّنا قد نتذكّر فنّ التراسل في التراث، وقد يحضرنا أبرز نماذجه عند الوزير عبد الحميد الكاتب، لكنّنا عبر المقدّمة التي أوردها حميد، والتي تشير إلى أنّ الراوي تلقى تلك الرسائل من السيدة عميخاي عاملة البريد، توضح لنا أنّ رسائل فلاديمير لم تكن تخرج من إسرائيل، إنّنا إذ نسجّل لحميد تنوّع التقانات التي سخّرها لنصّه، سنسجّل عليه تكرار بعضها، فبالعودة إلى روايته «جسر بنات يعقوب»، سنلحظ التقانة نفسها، مع تباين يكاد لا يُذكر، ثمّ إنّنا إذا وقفنا بإحالات أبعد، حضرتنا رواية «عزازيل» ليوسف زيدان، و«شيفرة دافنشي» لدان براون في اعتمادهما التقانة نفسها، لكن من غير أن تتحوّل إلى تيّار، لذلك سنقول: قد يتكئ أيّ روائيّ على هذه التقانة أو تلك، وقد ينجح في توظيفها، إلاّ أنّه إذ يعمد إلى تكرارها يقلّل من قدرتها على الإقناع، إذن نحن إزاء كمّ كبير من الرسائل، ثمّ إنّ كلّ رسالة تنتهي بملحوظة، ما قد يوقعها - ثانية - في مطبّ التكرار، نعم.. ربّما وشت تلك الملاحظات بمحاولة وقعنة العمل، لكنّنا نرى بأنَّ إيراد

بضع ملحوظات متباعدة كانت ستقوم بالمهمّة، وتنقذ العمل من ظلّ للتكرار، ومن ثمَّ من ظلّ للترهّل، على هذا قد نتساءل: ما الذي حدا بكاتب مجدّ ومثابر إلى اعتماد تقانة كهذه، وفي غير عمل؟! ألا تتلخّص في أنّ حميد - وهو الفلسطينيّ - عمد إلى الظهور بمظهر المحايد؟! فإلى أيّ حدّ أقنعنا بحياده ذاك؟!

تقانات أخرى ستطلّ برأسها لمصلحة العمل على نحو جزئيّ، ذلك أنّ حميداً سيلعب وفق ثنائيّة التجلي والغياب مثلاً، فجورجي إيفان يحتكم إلى الغياب، إنّه غائب عن المتن فعلياً، في حين يحتكم فلاديمير إلى التجلّي، ولكن إيفان موجود في العمل من خلال تأثيره في سير الأحداث، حسناً، أليست هذه هي حال رشيدة التي ماتت في روسيا قبل سفر فلاديمير؟! ولكنّها هي الأخرى مؤثّرة في مسار الأحداث، ومصير الشخوص، ثمّ أليست تلك حال ليلى أيضاً؟!

وفي هذا السياق قد نتذكّر ثنائيّة النبذ والمرجعيّة، ذلك أنّ شخوص حميد ينقسمون إلى نوعين، نوع يحكمه النبذ، ويشمل البغالة والبغال وأم أهارون مثلاً، وآخر يشكّل مرجعية كإيفان ورشيدة، والحوذي جو أو (أبو العبد)، فيما تجاوَزَ النبذ والمرجعيّة في حالة سيلفا، فهي تحتكم للمرجعية كأنثى، وإلى النبذ كسجّانة تقوم بتعذيب السجناء الفلسطينيّين، ثمّ أليست كلّ رسالة وحدة مستقلة، تقسم العمل إلى فصول وأبواب؟! هذا إن لم نذهب إلى أنّها تشي بما يتشبّه بأدب الرحلات في وصف الأماكن التي يمرّ بها الرحالة، لكنّها في المُجتبى ترصد حياة الناس بشكل دقيق!

أمّا إذا استعرضنا اشتغال حميد على المكان، ذلك أنّ العمل يتّكِئ عليه لينهض، فسنقرّ بأنَّ الرواية هي رواية مكان!

اشتغل حميد على حضور واقعيّ للمكان، حضور ينسب العمل إلى بيئة مُحدّدة، على هذا حضرت القدس ببيوتها وشوارعها وأزقتها وساحاتها وأسواقها والأماكن المقدّسة فيها، ثمّ أضاف إلى هذا الحضور حضوراً آخر، حضوراً نفسيّاً، فالقدس وهي تتلقى هتوناً زاخر الأعطاف من المطر - مثلاً - أغنية أو تميمة أو غيمة مُندّاة في نظر فلاديمير أو في نظر الحوذيّ جو، ثمّ ها هو يستحضر الأمكنة التي مرّ بها السيد المسيح أو مريم المجدليّة أو الحواريون، فتتحوّل القدس إلى فضاء روحيّ جليل، وقد نتذكّر بيلاطس البنطي، الحاكم الرومانيّ، الذي تمّت عمليّة صلب السيد المسيح في عهده، فيحضر الزيت المُقدّس، أو الأمكنة التي مرّ بها الرسول محمد، وقد تعود بنا الذاكرة إلى عهود أقدم، فنستحضر الإمبراطور الروماني تيتس، الذي هدم أورشليم

«القدس»، أو نبوخذ نصر والسبي البابليّ، على هذا التأسيس سنلمح اشتغالاً حثيثاً لحميد على أسطـــرة المكان، ما يمحضه حضوراً سحرياً، ويحوّله من مُجرّد حاضن للعمل إلى فضاء روائيّ يندغم بمصائر شخوصه، ويقف إزاءهم كندّ وكبطل!

علـــى هـــذا – وبقليل من المجازفة – سنعيد بوثوق تامّ القـــول: إنّ «مدينة الله» هي رواية المـــكان بامتياز، فقد نجح حميد في أن يعكس لنـــا روح هذا المكان وجلاله بما هو مُقدّس، مـــكان اشتغله بالإبرة والخيط، مكان ينتمي إلى مقام الشغـــف، بل إنّه سحب ظل القداسة – تلك– على البيوت والأزقة والبشر والحجر، لهذا سنقول إنّ بطل حميد في العمل هو القدس مكانـــاً، والقدس روحاً، والقدس بشراً، من غير أن نسهو عن أنَّ القدس تُنمذِج لفلسطين كلّها علـــى نحو ما، وإنّ الكاتب نجح فـــي تقديم المجتمع الإسرائيليّ كمجتمـــع يعاني الرهاب أو العصاب، أو في تقديم الشعب الفلسطينيّ كشعب يصرّ على الحياة فوق ترابه!

لغـــة حميد تنوس بين التعبيريّ والتوصيف، مـــع ترجّح لكفة التعبيريّ، تعبيريّ يترسّم أقصر الطـــرق في علاقته كدال بالمدلول، هي لغة مشغولة باقتصـــاد لغويّ يقيها التقعّر والاستطراد، لكـــنّ تكرار المشاهد يخلّ باللوحة قليلاً، ثمّ إنّ حميداً اشتغل على التوليد والاشتقاق، ولا سيّما في وزن فاعَلَ أو تفاعَلَ، لكنّ التوفيق لم يحالفه دائماً، ذلك أنَّ ضاففَ/ فاعَلَ على سبيل التمثيل اشتقـــاق موفّق، بيـــد أنّ التوفيق جانبه في غيـــر توليد أو نحت أو اشتقاق، ربّمـــا لأنّه استسهل العمليّـــة، فوقع في فخّ المبالغة، لكن – وفي سياق آخر سنلاحظ بأنّ المقام سيسرق حميداً في غير موضع، فتشفّ لغته وترهف أو تحتدم، كما في وصفه للأماكن المقدّسة، أو حين يقوم بنقل لحظـــات التواصل الجسديّ بين فلاديمير وسيلفا مثـــلاً، فتنضح بشاعريّة أخّاذة، وتكثر ظلالها والأفياء أو التوريات، وقد يكون الإقرار بتحصّل حميد على لغته الخاصة نافلاً عن القول، بسبب خبرته وباعه الطويلين في السرد، ناهيك عن أنّها –وفي الأحوال كافة– لغة جميلة!

أمّـــا كيف قام حميد ببناء شخوصه مثلاً... كيف رسم حركتهم على الورق؟ فقد عمد إلى تقديـــم بعضهـــم من الداخل كفلاديمير أو جو، ربما لأنّ بنـــاء الشخصية الخارجي لا يضيف جديداً إلى العمل، فيما عمد إلى رسم شخوص غيرهم من الخارج والداخل كما في شخصيّة أبـــي العبد، لكنّ بعض الشخوص تبنّوا مواقف مُسبقة، وإذا كانت مُمارسات سلطات الاحتلال تفسّر مواقف أبي العبد أو المرشد السياحيّ فرج لأنّهما فلسطينيّان، إلاّ أنّها تفتقد إلى السند في حالـــة فلاديمير، ولو لم يؤجّل حميد تأثره بزوجته رشيدة، أو يأت عليها باقتضاب شديد

على تأخّر، بل لو أنّه أوضح دورها في دفعه إلى القيام برحلته تلك، وأشار - بين الفينة والفينة - إلـى تطابـق الصور التي صادفته - في رحلته - مع تلك التي قالت بها رشيدة تلميحاً، إذن لما كان لاستنتاجنا مطرح في قراءتنا هذه، ذلك أنّ تواريه خلف شخوصه بتفاوت لن يغيب عن القارئ، ولا نظنّنا بصدد إنكار حقه في هذا، لكنّ تواريه الأبرز كان خلف شخصيّة فلاديمير، الـذي تبدّت مواقفه المناصـرة للفلسطينيّين مُذ نزل بالقدس، ما أفقد تلك الشخصيّة كثيراً من قدرتها على الإقناع، على نحو قد يدفع بعضهم إلى التصريح بأنّ فلاديمير بدا ملكيّاً أكثر مـن الملك، في حين أنّ الاشتغال على تحوّل تدريجيّ فـي مواقفه بتأثير رشيدة وأستاذه في الزيارة - لاحقاً - كان سيجبّ هذا الاستنتاج!

ثمّ إنّ حميد اشتغل على زمن متتال، إذ إنّه لم يعفه من نسق التعاقب، قد لا يكون هذا النوع من الزمن حداثوياً، لكنّ ترتيب الزيارات لأماكن في القدس فرض منطقه، وفرض زمناً كذاك الـذي جاءت عليه الرواية، عداك عن أنّه اشتغـل على ملامح زمن منكسر داخل غير رسالة، حين استحضر زوجته رشيدة أو أستاذه إيفان!

بقي أن نتذكّر مع القارئ بأنّ الخواتيم جاءت على سجن فلاديمير والحوذي جو من سلطات الاحتـلال، لكنّها أتت على الحدث مبتـوراً، ما يدفعنا للقول بأنّه لم يخـلُ من العسف، إذ إنّ الراوي لم يفصّل في الدوافع التي حدت بتلك السلطات إلى زجّهما في المعتقل، أو في طبيعة التّهـم التي وُجّهت إليهما، ذلك أنّنا لا ينبغي أن ننسى بأنّهما أجنبيان، وأنّ دولتيهما ستحتجّان علـى اعتقالهما، على هذا قد نزعم بأنّ ما تقـدّم من أسباب ترجّح كفّة ترحيلهما، وذلك غبّ الانتهاء من التحقيق معهما، وقد يكون لغياب الحدث المركزيّ دور في رسم نهاية كهذه!

أتحفنـا الـ: د.حسن حميد برواية تستحق أكثر من قراءة، ولولا هنات تكاد لا تذكر، قابلة للتلافـي بيسـر - وبشيء من التأنّـي - إذن لانتمى عمله إلى مقام آخـر، أهي دعوة لقراءة العمل؟! ربّما.. إذ لم يسبق لروائيّ أن تقدّم المكان لديه على غيره من عناصر الرواية، ليقف إلـى جانب شخوصـه نِدّاً، إلاّ في «سيرة مدينة» للراحل عبـد الرحمن منيف، لكنّها لم تقدّم كعمل روائيّ، وإن كانت تجمع بين السيرة والرواية والمُذكّرات، وبهذا يتحصّل نصّ حميد على خصوصيّة لافتة، ما اقتضى التنويه!

❀ ❀ ❀

قراءات

«دمشقية الروح إندونيسية الذاكرة»

للكاتبة أمل أبو سمرة

عيسى فتوح

بعد كتابها الأول «أمل» صدر للكاتبة السيدة أمل أبو سمرة، عن الهيئة العامة السورية للكتاب في وزارة الثقافة، كتابها الثاني «دمشقية الروح إندونيسية الذاكرة»... وعلى الرغم من ضخامة الكتاب (٤٣٣ صفحة) الذي زينته بكثير من الصور التذكارية، فقد عكفتُ على قراءته بمنتهى المتعة والشوق، لما حوى من ذكريات حميمة، ومعلومات غزيرة، وأحداث واقعية وتاريخية.



لقد مهدت أمل أبو سمرة للكتاب ورسمت خطته منذ بداية عملها في السفارة الإندونيسية بدمشق منذ عام (١٩٧٥م) حتى عام (٢٠١٦م)، حيث تسلمت منصب السكرتيرة الخاصة لاثني عشر سفيراً، وكانت الساعد الأيمن لكل واحد منهم وأسرته، واستطاعت بما أوتيت من لباقة ومهارة ودبلوماسية، أن تجعلهم يحبّون سورية ويعجبون بها، ولا سيما دمشق، ويتشوقون للعودة إليها، بعد مغادرتهم إياها.

قسمت الكتاب إلى اثنتي عشرة محطة، بعدد السفراء الذين عملت معهم... لكنها قبل أن تبدأ بهذه المحطات، أفردت أربعين صفحة للمقدمة التي تناولت فيها حياتها بالتفصيل، وأسرتها الفقيرة، ودراستها وزواجها غير الموفق، فقالت: إنها ولدت عام (١٩٥٣م) في «جديدة عرطوز» بريف دمشق، من أم لبنانية وأب سوري، وتشكل هذه البلدة الحضن الدافئ للسوريين والغرباء، وللهاربين من ضجيج المدينة، والباحثين عن الطبيعة الخضراء في ظل أشجار الزيتون التي اشتهرت بها، وعن الحداثة والأصالة والتعايش والود...

أسهبت في الحديث عن أسرتها الكادحة، وبيتها المبني من اللبن والطين الممزوج بالتبن، وعن الأرجوحة المعلقة بالسقف التي كان أبوها يضعها فيها، ثم يؤرجحها إلى أن تنام، وعن خبز «الصاج» على نار الحطب، واستيقاظها على صوت صياح الديكة، وعن فساتينها وجواربها التي كانت أمها ترقِّعها كلما تمزقت، وعن صحون الطعام التي توضع ليلاً في الهواء الطلق بدلاً من البراد، وعن غسل الملابس والصحون والطناجر في النهر، والطهو على نار الفحم، والنوم على (الطراريح) بدلاً من الأسِرَّة، والسهر على ضوء القمر صيفاً، وقنديل الكاز شتاءً، لا كهرباء ولا تلفاز ولا مذياع... وكيف ولدت أمها الطفل وهي تعمل في الحقل، وقامت بلفه بغطاء رأسها، ومشت مسافة طويلة، حتى وصلت إلى البيت، ناسية آلامها وتعبها المضني، وكيف قلع أبوها أحد أضراسه المهترئة عند الحلاق...

في عام (١٩٥٨م) وكانت في الخامسة من عمرها، انتقلت أسرتها إلى دمشق، واستأجرت غرفة واحدة في بيت دمشقي قديم بحي القيمرية، يضم أربع عشرة عائلة، وكل عائلة تعيش في غرفة، وليس في البيت إلا حمام واحد ومرحاض واحد... وكان عند إحدى العائلات تلفاز يتجمع الجيران أمامه ليشاهدوا برامجه.

وتتطرق في مقدمة الكتاب الممتعة إلى الأعياد المسيحية والإسلامية، وما يرافقها من عادات وطقوس، كشجرة عيد الميلاد، وبابا نويل بثوبه الأحمر، ولحيته البيضاء الطويلة، الذي كان يحمل في كيسه الفضفاض الهدايا للأطفال، وتروي قصته ومتى وأين بدأت، وإلى طقوس رمضان وأصوات الأذان من الجوامع القريبة، وإلى (المسحراتي) وطبلته وسلته التي كان يضع فيها ما يجود به الناس عليه من طعام، وإلى أصوات المنشدين...

وتتوقف عند دراستها المرحلتين الإعدادية والثانوية والجامعية، وحرب حزيران (١٩٦٧م)، وطائرات «الميغ» السورية التي كانت تطير فوق دمشق، لتحميها من قذائف طائرات العدو

الإسرائيلـــي، وعن الحركة التصحيحية التي قادهـــا الرئيس حافظ الأسد عام (١٩٧٠م)، وعن نيلهـــا شهادة البكالوريا في العـــام نفسه، ثم دراستها اللغة الإنكليزية فـــي كلية الآداب بجامعة دمشـــق، وكيف كانت تقطع المسافة بين بيتها في حي القيمريـــة والجامعة سيراً على الأقدام، لتوفـــر دفع أجرة الباصـــ، وعملها، وهي طالبة فـــي الجامعة، موظفة براتـــب ضئيل في أحد المحـــلات التجارية بسوق الحميدية، وكان أول راتب قبضته ثمانين ليرة فحسب استطاعت أن ترفد بـــه راتب والدها الضئيل... إلى أن سمعت بأن السفارة الإندونيسية بحاجة إلى سكرتيرة للسفير، فركبت (التاكسي) لأول مرة، وراحت تفتش عن مقرها، حتى عثرت عليها، وكانت يومئذ في حي الشعلان في دمشق، فقُبلت لحسن الحظ بعد إجراء مقابلة صعبة معها، وظلت في هذا العمل الذي أحبته، وكان سبب نجاحها في الحياة، مدة واحد وأربعين عاماً (١٩٧٥-٢٠١٦م).

قلنـــا إنَّ السيدة أمل قسّمت كتابها إلى اثنتي عشـــرة محطة، بعدد السفراء الذين تتابعوا على السفـــارة طوال هذه المدة... فتحدثت في المحطة الأولى (١٩٧٤-١٩٧٨م) عن السفير زيـــن العارفين عثمان، وعـــن حي الشعلان الذي كان أول مقر للسفـــارة الإندونيسية وحديقة السبكي القريبة منها وساحة المالكي، وزيارة الرئيس سوهارتو سورية عام (١٩٧٧م).

وفي المحطة الثانية عـــن السفير مارتونو قادري (١٩٧٨-١٩٨٠م)، وعيد الجلاء، وحرب السفر برلك، وعيد الشهداء... وفي المحطة الثالثة عن السفير غارنوان دارمابوترا (١٩٨٠-١٩٨٤م)، وقصـــة النشيد الوطني السوري (حماة الديار) الـــذي كتبه الشاعر خليل مردم بك ولحنـــه الأخوان محمـــد وأحمد فليفل، وقصة فارس الخوري والمنـــدوب الفرنسي في الأمم المتحـــدة، والعلم السوري ومعاني ألوانـــه، وفي المحطة الرابعة عـــن السفير خالد ماوردي (١٩٨٤-١٩٨٧م)، ونبـــع الفيجة، وبصرى الشام، وفي المحطـــة الخامسة عن السفير محمد حتا (١٩٨٨-١٩٩١م)، وجبل قاسيون، والصالحية، وفي المحطة السادسة عن السفير ويدودو أتموسوتيرتو (١٩٩٢-١٩٩٥م) وقماش البروكار الدمشقي المشهور، والجامع الأموي، وطلائع البعث، والمعابـــد الهندوسية في إندونيسيا ... وفي المحطـــة السابعة عن السفير جاماريس سليمـــان (١٩٩٦-١٩٩٩م)، والأديبـــة كوليت الخـــوري، وجدها فارس الخـــوري، ومنح وسام الاستحقـــاق للسيد فارس الخوري، وتسليمه للأديبـــة كوليت الخوري... وفي المحطة الثامنة عن السفير زرقاوي سيوطي (١٩٩٩-٢٠٠٢م) والتكية السليمانية، ووفاة الرئيس حافظ الأسد فـــي العاشر من حزيران عام (٢٠٠٠م)، وزيارة البابـــا يوحنا بولس الثاني سورية في أيار عام (٢٠٠١م)... وفـــي المحطة التاسعـــة عن السفير سوكارني سيـــكار (٢٠٠٣-٢٠٠٦م) وانتقال

مقر السفير إلى يعفور، وحياة السيدة الأولى أسماء الأسد، وقصر النعسان، ومعلولا، وعيد الصليب، وطقوس الزواج في جاوا الوسطى، وتدمر...وفي المحطة العاشرة عن السفير مزمل بسيوني (٢٠٠٦-٢٠١٠م) وتاريخ ومبادئ الدستور الإندونيسي، وجزيرة بالي في إندونيسيا التي قامت بزيارتها شخصياً، وعن حمص وزنار العذراء مريم، وحلب، ومجمع الشيخ أحمد كفتارو، ومشروع دمر، وصيدنايا وأديرتها وكنائسها، وقصة القديس بولس (شاوول سابقاً)، وفي المحطة الحادية عشرة عن السفير وهيب (٢٠١٠-٢٠١٤م) وبداية الأزمة في سورية، وكتابها الأول (أمل) وحفل توقيعه في قاعة كنيسة سيدة دمشق... وفي المحطة الثانية عشرة عن السفير جوكو هاريانتو الذي وصل إلى سورية في (٢٠١٤/١٢/٢٣م)، وحي باب سريجة، والحمام الشامي (أمونة)، وعيد الشعانين قبل عيد الفصح بأسبوع، وقصة تلوين البيض...

وأخيراً أنهت الكتاب بلقائها السيدة الأولى أسماء الأسد برفقة زوجة السفير جوكو في (٢٠١٥/٧/١٥م).

قالت الصحفية نضال الأحمدية عن السيدة أسماء الأسد في الصفحة (٤٤٠): «تعتبر السيدة الأولى نفسها معنية بالكبير والصغير، لا تعرف فوارق، بل تتصرف كمواطنة عادية، كناشطة اجتماعية، والأهم كإنسانة».

أمَّا أمل أبو سمرة فقالت عنها بعد أن قابلتها: «إنها إنسانة عادية، لا تبرج، لا إكسسوارات، فقط بنطال أسود وبلوزة بيضاء...».

بقي أن نقول: إنَّ أسلوب السيدة أمل يتميز باللغة الشفافة، والرشاقة، والسرد الواقعي الجميل والدقيق، وغزارة المعلومات وسَعَتها، والإحاطة التامة بكل معالم دمشق وتراثها وآثارها ومرافقها، وحماماتها القديمة، وكنائسها، وجوامعها، ومطاعمها، وتاريخها، وحضارتها، وبعادات أهلها وتقاليدهم في أفراحهم وأتراحهم وأعراسهم، ومناسباتهم الاجتماعية، حتى ليمكن أن نقول إنه موسوعة سياحية وأثرية وتاريخية جامعة... كما نحس بالبساطة في العرض، وبسهولة الكتابة، وقربها من النفس، وهي من نوع السهل الممتنع.

❁ ❁ ❁

إصدارات جديدة

إعداد: حسني هلال

مذكرات إلى رئيس مجلس الوزراء السوري

أهمية هذه المذكرات:

يقول مؤلــف الكتاب صاحب المذكرات الأستاذ الدكتور «جــورج جبور» في مقدمة كتابه ص (١٤):

لــكل موظف لدى الرئاســة قصته الفريــدة في عمله، فكيف إذا كان من تلك الفصيلة «النخبوية» التي يطلق عليها لقب مستشار؟


الدكتور جورج جبور
رئيس الرابطة السورية للأمم المتحدة
رئيس الجمعية السورية للعلوم السياسية (قيد التأسيس)
مذكرات
إلى رئيس مجلس الوزراء السوري
4/12 ـ 1989/12/28
دمشق
تشرين الثاني / نوفمبر 2017

ربّ ضارة نافعة:

أمّا فيما يخصّ الأسباب غير المباشرة لتلك المذكرات، فقد جاء في الصفحة (١١) على لسان المؤلف ما يأتي:

فــي (٢/ ٤/ ١٩٨٩م) صدر قــرار بنقلي من العمل لدى رئاســة الجمهورية إلى العمل لدى رئاســة مجلس الوزراء،

طلبت النقل إثر صدور قرار مكتوب من وزارة الإعلام بمنع دخول مؤلَّف لي إلى سورية، وكان قد نشر في لندن بعد تعثر حصولي على موافقة النشر في بلدي «...»

طوال إقامتي في المجلس من (٢ نيسان ١٩٨٩م) وحتى تقاعدي ببلوغي الستين في (٢٨ كانــون الأول ١٩٩٨م)، لم يأتني أي عمل من رئيســ الوزراء. نادرة الأوراق الرسمية التي أتت باتجاهي، وهكذا فقد شغلت وقتي الوظيفي بمتابعة اهتماماتي الثقافية والعامة، مصدراً بين وقت وآخر، رسائل - أي مذكرات- موجهة إلى رئيس الوزراء، تختص بأمور كنت أرى مناسباً مخاطبته بشأنها..

من أهداف نشر المذكرات:

جاء في الصفحة السابعة من الكتاب:

يتمثّل الهدف الأول والأجلى، في أنه حفظٌ لأوراق لا أُحب لها أن تُغفل ثم تُتلف. هي أوراق شخصية لا ريــب تهم صاحبها قبل غيره، لكنها تجسّد أيضاً تفاعلاً مع ظروف عامة خبرها مواطــن غير مكلف بعمل محدد، وجــد نفسه قريباً من سلطة اتخاذ القرار، قاده هذا الوضع إلى محاولته ضخّ ثمرات تفكيره في مفاصل الدولة.

ويتمثــل الهدف الثاني في الطموح إلى الإسهام فــي المحاولة النبيلة المعلنة دائماً والتي تلخص بشعار: تقريب الدولة من المواطن والمواطن من الدولة.

مناسبة النشر:

ما إنّ نفتح كتــاب «مذكرات...» مثار اهتمام هذه الأسطر حتى نلحظ الكلمات الآتية في أسفل الغلاف الداخلي:

مناسبة النشر، المؤتمر الأول لمؤسسة «وثيقة وطن» - دمشق-(٢٠١٧/٤/٣م)، وذكرى ٦١ عاماً على ظهور أول مقال للمؤلف في الصفحة الأولى من جريدة الحضارة الدمشقية اليومية المحتجبة في (٢٨ كانون الثاني ١٩٩٦م).

لمحة وتنويه:

ولد مؤلف الكتاب في صافيتا (محافظة طرطوس) في سورية في (١٩٣٨/١٢/٢٨م) ودرس فيها، وفي دمشق، والولايات المتحدة الأمريكية، ومصر.

وقد صدرت له قرابة ثلاثين مطبوعة يحسن التنويه ببعض منها:

- إفريقيا وآسيا والأمم المتحدة (بالإنكليزية).
- الاستعمار الاستيطاني في إفريقيا الجنوبية وفي الشرق الأوسط (بالإنكليزية).
- العروبة والإسلام في الدساتير.
- فصول في تاريخ الفكر السياسي.
- الأحزاب السياسية العربية.
- مستقبل الوحدة العربية.
- حافظ الأسد وقضية فلسطين.
- نحو علم عربي للسياسة.
- حقوق الإنسان العربي في عالم اليوم.
- الأمم المتحدة والتعطيل في الأعياد الإسلامية.
- وعد بلفور.

عنوان الكتاب: مذكرات إلى رئيس مجلس الوزراء السوري (١٢/ ٤- ٢٨/١٢/١٩٨٩م).

المؤلِّف والناشر: الأستاذ الدكتور جورج جبور.

مكان وتاريخ النشر: بيروت ودمشق ٢٠١٦.

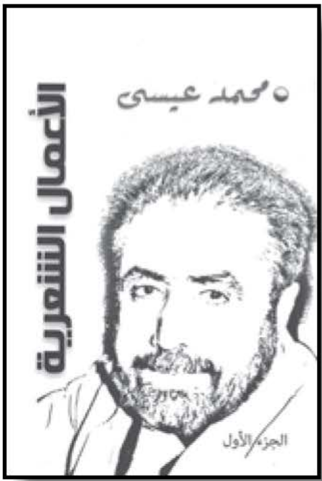
الإهداء: إلى السيد رئيس الجمهورية العربية السوريّة الموقر.

مرفق ببيت شعرٍ لأبي تمام:

وَيزيدُها مَرُّ الليالي جِدَّةً وتَقادُمُ الأيامِ حُسْنَ شَبابِ

ثلاثة دواوين للشاعر محمد عيسى

علّنا لا نجافي الواقع، إذا ما ذهبنا إلى أن مفهوم الشعر - كما هو حال مفاهيم عديدة- قد اختلف بنسبة أو سواها، إن لم يكن قد تغيّر تغيّراً بيّناً، أوائل قرننا الحادي والعشرين، عن مفهومه (أي الشعر)، أوائل القرن العشرين، ناهيك عمّا قبله، وسنستشعر ونوافق وجهة نظر «محمد عيسى» المسطورة تحت عنوان «اليوم الرابع» من ديوانه «شيء ما»:



لأن النرجسة تحني رأسها فوق الماءْ

نتّهمها بالأنانية

نظنها مفتونة بالتطلّع

إلى جمال صورتها،

فيما هي تتأمّلُ

المكانَ الذي

ستسقط فيه.

كمـــا أننا لا نُغضب الحقيقة ولا الشعر، إذا ما احتفينا بقول الشاعر في ديوانه «مائدة البراري»:

إذا صُرعتْ نافذتكَ على عجلٍ

فلا تظنن بأنها الريح!

قد يكون الصمت

هو مَنْ اقتحم عليكَ غرفتك

هرباً من العاصفة.

قـــد لا يكـــون شعر محمد عيسى معروفاً بنسبة كبيرة لدى العامة، بيد أن ذلك لا يقلل من اكتناز شعـــره وعلوِّ سقفه وبُعدِ مرمى قصيدته، وسيبقى من الشعراء الندرة الذي (تومئ إليه عشيقتـــه بغيمة/ فيجيئها مطراً).. (يتلو الهواء طائراً طائـــراً/ يجمع الدروب تحت إبطه).. (ويذبح صياح الديكة/ حتى يستيقظ حوذي الشمس/ من حضن عشيقته)..

صدر الجـــزء الأول من الأعمال الشعرية للشاعر محمد عيسى، أواخر عام (٢٠١٧م) عن دار بعل في دمشق، متضمّناً دواوينه الثلاثة:

- ديوان (شيء ما).
- ديوان (مائدة البراري).
- ديوان (رتوش ما بعد العاصفة).

فنون



بالعنوان أعلاه، صدر العام الماضي (٢٠١٧م) كتاب جديد للمؤلف «محمد طربيه». وقد تنوّعت مادة الكتاب، تنوع نشاط واهتمام كاتبه (شعراً، فناً تشكيليّاً، غناء، عمارة).

«فنون» كتاب من منشورات «إبداع للطباعة والنشر» في طرطوس. يحتوي بعد المقدمة سبع مقالات:

- آراء ابن خلدون في تنظيم المدن وفن العمارة.
- الشعر الشعبي في جبل العرب ما له وما عليه.
- الفن بين محمد عبد الوهاب وأحمد شوقي.
- عمــران مدينــة صلخد للأستــاذ إبراهيــم العاقل ومقتضيات البحث العلمي.
- عن كتاب «أعلام النقد الفني في التاريخ» للدكتور عبد العزيز علون.
- في ظلال بلقيس.
- منهج التحليل النفسي للأدب عند سيجموند فرويد.

ورد في مقالة «الشعر الشعبي في جبل العرب..»:

«إن العنايــة بجمع الشعر الشعبي ودراسته لا تعني إلغاءً للشعر الفصيح، أو تجاوزاً له، ولا تستهدف إحلال أي منهما محل الآخر، فلا شك أنهما أسلوبان في القول من حق كلٍّ منهما أن يتعايش على أرضية الإبداع والجمال. علماً بأن كثيرين من كبار شعراء العربية قد قالوا شعراً بالفصيــح وبالشعبي، منهم على الصعيد العربي: أحمد شوقي وأحمد رامي في مصر وسعيد عقل في لبنان، وعلى صعيد بلدنا الشاعر المرحوم عيسى عصفور، وقد أجادوا في كل منهما أيما إجادة دون أن يعني ذلك تفضيلاً لأحدهما على الآخر».

وقد علّقت دار النشر على مضمون الكتاب بالأسطر أدناه:

«إذا كانــت مقالات هــذا الكتاب تتنوع بين الفن التشكيلي والغنــاء والعمارة والشعر، فإن جامعــاً واحداً يجمعها، هو الفن الجميل الذي يسعد الإنسان ويبهج حياته. يجمع بينها التوق إلى الجمال والبحث عن المعرفة لتكون حياتنا أجمل وأغنى بالمعرفة، ومما يزيد أهمية هذه المقالات أسلوب الكاتب السلس والواضح وإمساكه بخيوط بحثه».

خلف الستار

خلـف الستار، هو العنوان الذي وضعته فاطمة إبراهيـم محمد لكتابها البِكْر «قصصها» الصادرة حديثاً. يحتوي الكتاب على (١٧) عنواناً:

(خلف الستار، قمر أحمر، رب البيت، صوت تفاحة، ملكة بحيرة الأماني، وعاد سعيداً، بلا تفكير، صغيرتي، يوم الزفاف، لي والشتاء حكاية، كأس ماء، الدم بالدم، القبر الفارغ، تُحدِّث أخبارها، بالألوان، فردة قدم، أيها المختبئ).



تمتح معظم مدونـة «فاطمة محمد» نسغ مواضيعها، من هموم العامة والطبقـات الأكثر غبناً، إن لم نقل أكثر انسحاقاً في مجتمعنا. تلك الطبقات التي خُصّت بالجزء الأكبر.. والأخطر، من نتائـج ومفرزات الحرب الكارثية التي اجتاحت سورية ولمّا تضع أوزارها بعد:

«تتكـئ السندريلا على كتف أختهـا، والأم تدعو الله أن ينتقم ممـن كان سبباً ببتر قدم السندريلا، إثر قذيفة أصابتها في حي القصاع في دمشق»، قصة (فردة قدم).

«لقد أصبحنا في بلادي كمن يحيا خلف جدار وليس خلـف ستار.. لم نعد نرى بعضنـا، لم نعد نسمع بعضنا، وحده الذهول سيّد هذه الحرب». قصة (خلف الستار).

علـى الرغم من الحزن والويل والألم، الذي زرعته الحرب في قلب الكاتبة - مثلها.. مثل سائـر السوريات والسوريين، مقيميـن ومهجّرين- فإن التفاؤل والأمل لـم يَعْدِمَا مكاناً لهما فيـه (أي قلب الكاتبة). فها هي إحدى بطلات قصصها تصور لنا شعورها وقد شارفت على الموت، حينما كانت تستقبل طفلتها الرضيع، من يدي الممرضة:

«كانـت تحمـل صغيرتي بين يديهـا.. لا أنابيـب.. لا قثطرة.. لا جهاز تنفـس.. بيضاء كالياسمين، قالت: خذي طفلتك، وأرضعيها، وغيّري لها ثيابها.

والدها ينظر إلى شاشة التلفاز، وخبر عاجل: عودة الأهالي إلى بلدة الذيابية.

وأتذكــر كيف هُجّرنا منها.. كيف أغرقنــا الضياع في رمال اليأس، ويــد الأمل تنتشلنا، وسورية تتسرّب من بين أصابعنا، وها هي الآن تعود من المجهول إلى حضن أولادها.

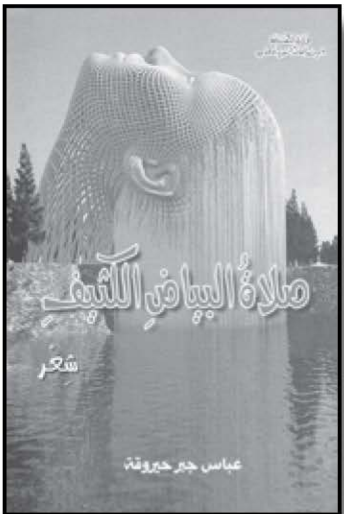
أنظــر إليها الآن بينما أكتب قصتها، ويردد الأمل في قلبــي بأن تعود سوريتي كما عادت صغيرتي». قصة (صغيرتي).

- خلف الستار.
- (قصص) فاطمة إبراهيم محمد.
- دار القدس- دمشق.

صلاة البياض الكثيف

لئــن كانت الصلاة بأحد معانيها، محطّات تطهّــر، ولحظات انصراف عن مشاكل الحياة وشواغلهــا، إلى ما هو أعــمّ وأهمّ وأعمق؛ بل وقفات صدق وصلة مــا بين الـ«أنا» في داخلنا والـ«أنــا» العليــا. فذلك لا ينفي - إن لم يؤكد- انسحاب المعنــى مجازاً على الأحياء، وجواز امتداده إلى الأشياء.

يقــول الشاعر «عباس حيروقة» فــي إحدى قصائد مجموعته «صــلاة البياض الكثيف» الصادرة عن الهيئة العامة السورية للكتاب عام (٢٠١٧م):



أهذي بلادي التي
في شوارعها قدْ
أقام لها الياسمينُ
صلاة البياضِ
الكثيفِ
وعلّمَ كلَّ فصيحِ
البيانِ الكلامَ الجميلَ
.. وألبَسَ أهلَ
الجنانِ هناكَ..
ثيابَ الصلاةْ

مثلما تتعانق ابتهالات الروح وتغريدات القلب لدى الصوفيّ، تتعانق أسباب العشق ومفردات الهوى في قصيدة الشاعر «حيروقة»، حيث يتضرّع متسائلاً ذات حبيبة:

مَنْ ظلَّلت وجهي

بقبَّتها

ونادت بعد أنْ

حلّت عصافيري

الحبيسةُ..

للأذانْ؟!

مَنْ.. كي أَسُوسَ

خيولها

كي أحتسي بعضَ

الدنانْ؟!

مَنْ غيرَ آلهتي..

الحسانْ..!!

وكمـا تأتلف الأشكال والألـوان في لوحة فنان، تنسجم إيقاعـات القصيدة في مجموعة شاعرنا. فمرة يعزف على «مقام العمود»:

حنّت إلى يدكِ القصيدة مثلما

حنّت عصافيري الحبيسةُ للسما

حنّت تعالي واسكبي بعروقها

بحراً وشهباً.. أَنجُماً روحاً.. دما

ومرة تعزفه تباريح «التفاعيل»:

شاعرٌ من نهاراتِ تلكَ

السنين التي ضرَّجتها

أغاني القِبابْ

وبلا رعشةٍ...

من وجيب حشاهُ ينادي:

ألا مِنْ فَراشٍ يجيءُ
ببرهانه ثمَّ يرفعُ
طرفَ حجابْ
شاعرٌ من ضبابْ
هو شاهدَ وَجْهَ الـ...
و... غابْ

تجلّيات السياسة في شعر نزار قباني

ما إن يطالعنا عنوان الكتاب أعلاه لمؤلفه «إياد فايز مرشد» حتى ترتسم في ذهن الناقد والباحث منّا والمهتم، إشكالات شتّى تكمن خلف موضوع الكتاب أبرزها: عدم الاستقرار والتذبذب والانفتاح، بسببٍ ما يمسي عليه ويصبح مفهوما «السياسة» و«الشعر» من ناحية، وما ينتج عن ذلك من شساعة شق الاختلاف المتمثلة في تحديد شعرية نزار وثريًّا تجلياتها، بمجال المرأة من ناحية ثانية.



يضمّ كتاب «تجليات السياسة في شعر نزار قباني» بين دفَّتَيه مقدمة وخاتمة، يتوسطهما بابان، ينطوي كل منهما على فصول عدّة. من فصول الباب الأول:

- تحديد مفهوم الشعر السياسي.
- تأثير القضايا السياسية على تطوره الشخصي.
- ماهية شعره السياسي.
- الدوافع والأسباب وراء اهتمامه بالقضايا السياسية.

في الباب الثاني للكتاب نقرأ:

- القضية الفلسطينية.
- قضية الحرية.
- قضية المرأة.
- قضايا عربية متنوعة.

يمتدّ كتاب «تجليات السياسة في شعر نزار قباني» على (٤٦٣) صفحة من القطع الكبير، صمم غلافه «جيهان خير» وصدر عن الهيئة العامة السورية للكتاب أواخر عام (٢٠١٧م).

ممـا جاء على لسان نزار قباني وأثبته الباحث إياد مرشد في كتابه المذكور: «إنني أكتب عـن المرأة وعن القضية العربيـة بحبر واحد .. وأُقاتل من أجل تحريـر المرأة من رسوبات العصر الجاهلي، كما أقاتل من أجل تحرير الأرض من حوافر الخيول الإسرائيلية..

أصابعي هي هي..

وصوتي هو هو..

وأنا موجود في عيون الجميلات، كما أنا موجود في فوّهات البنادق..

والذيـن أذهلهم صوتـي الحزيراني وفاجأهم، هـم الذين ينظرون إلـى الأعمال الأدبية بمنطـق العطّارين، دون أن يعرفوا، أن الشاعر بمجرد أن يحمل صفة الشاعر، يصبح كالبحر والسموات، غير قابل للتجزئة».

❀ ❀ ❀

أبو عبد الله محمد بن حسين اليمني

مضاهاة أمثال كليلة ودمنة

اختيار وتقديم: بيان الصفدي

شعرنا والحكاية

لا يخلــو شعرنا القديم من وجود حكايات مشهــورة، وبعضها منتشر في العالم، وقد نجد هذه الحكايات لدى شعوب مختلفة لأن التراث الحكائي لا يمكن أن ينتمي إلى شعب محدد، ومن ذلك القصيدة ـ القصة عند النابغة الذبياني:

وإنــي لألقــى من ذوي الضِّغْن منهم   وما أصبحت تشكو من الشجْو ساهره

هذا النص النادر وغير المشهور تقابله قصائد أخرى ذاعت ذيوعاً واسعاً فيها الكثير من المعاني الإنسانية الخالدة، ومنها قصيدة الحطيئة التي يقول فيها:

وطاوي ثلاث عاصب البطن مُرْمِل   ببيداءَ لم يعرف بها ساكن رسْما

رأى شبحــاً وسط الظلام فراعه   فلمـــا رأى ضيفاً تشمّر واهتمّا

وتصــادفنا أيضاً قصة شعرية مشــهورة للفرزدق، تحكي كرم الإنسان مع الحيوان الجائع.. على الرغم من أنّه ذئبٌ:

وأطلــسَ عسَّالٍ وما كان صاحبا   دعــوت بنــاري مَوْهِنـاً فأتـــاني

فلما دنا قلت ادنُ دونك إننــي   وإيـــاك في زادي لمشــــتركانِ

وله قصة شعرية فيها الأحداث السابقة نفسها، ولكن مع تغيير بسيط في العوالم، وربما وجد الشاعر في حكاية الذئب مع الإنسان دافعاً ليكرر الأمر، ففيه موضع شعري متوهِّج:

وليلة بتنا بالغريّين ضافنا ... على الزاد ممشوق الذراعين أطلسُ
تلمّسنا حتى أتانا ولم يزل ... لدُنْ فطمته أمه يتلمسُ

ومن روائع شعرنا العربي القديم هذه الصلة الحميمة بالحيوان، ولا سيما الذئب، إذ نعثر على إحدى قصائد الأصمعيات وهي لأسماء بن خارجة وفيها:

أحسبتنا ممن تطيف به ... فاخترتنا للأمن والخصبِ
وبغير معرفة ولا نسب ... أنّى؟ وشعبك ليس من شعبي

كما نقرأ في تراثنا لعبيد العنبري (وتروى للأحيمر السعدي) الذي قال:

أراني وذئب القفر إلفين بعدما ... بدأنا كلانا يشمئزُّ ويذعرُ
ولكنني لم يأتمني صاحب ... فيرتاب بي ما دام لا يتغيّرُ

وحكاية شاعرنا البحتري مع الذئب لها شأن آخر مختلف، في حكاية وردت كثيراً في الكتب المدرسية، حيث يصور صراعه مع الذئب، و يرميه بسهم:

فما ازداد إلا جرأة وصرامة ... وأيقنت أن الأمر منه هو الجِدُّ
فأتبعتها أخرى فأضللت نصلها ... بحيث يكون اللبُّ والرعب والحقدُ

وللطغرائي حكاية شعرية معروفة صاغها على نحو مشوق، ورسم تفاصيلها بمهارة، وهي من الحكايات المشهورة في أدب الأطفال العالمي، وإن كان أصلها مشرقياً، وهي:

لقد جاء في أمثالهم أن ثعلباً ... وذئباً أصابا عند ليث تقدُّما
أضرّ به جوع شديد فشقّه ... وأبقى له جلداً رقيقاً وأعظُما
ففاز لديه الذئب يوماً بخلوة ... فقال: كفاك الثعلب اليوم مطعما
فكُلْه وأطعمْه فما هو شكلنا ... ولست أرى في أكله لك مأثما

ومن أطرف ما عثرت عليه في هذا الأدب حكايتان في قصيدة واحدة لربيعة الرقي، والطريف إن إحداهما من أشهر الحكايات التي كتبها لافونتين بعد ذلك بقرون. تقول القصيدة:

ظلمت كذئب السوء إذ قال مرة ... لسخل رأى، والذئب غرثان مرملُ
فأنت الذي في غير جرم شتمتني ... فقال: متى ذا؟ قال ذا عام أولُ
فقال: ولدت العام بل رمت غدرة ... فدونك كلني لا هنا لك مأكلُ

ثم:

فأنت كذبّاح العصافير دائباً ... وعيناه من وجْدٍ عليهن تهملُ
فلو كان من رأف بهنّ ورحمة ... لكفّ يداً ليست من الذبح تعطل
فلا تنظري ما تهمل العين وانظري ... إلى الكفّ ماذا بالعصافير تفعل

لذا فالبيئة العربية عرفت حكايات شعبية مطابقة لمثيلاتها في الحضارات الهندية والفارسية واليونانية والأوروبية عموماً، إذ وردت في مرويات الحكايات الشعبية لدى هذه الأمم، وفي مقدمتها «كليلة ودمنة» و«خرافات إيسوب».

ومن آخر ما عثرت عليه ما ورد عن الخليل بن أحمد الفراهيدي في «المنظومة النحوية» إشارة إلى حكايتين ذائعتين:

عجزوا وقالوا لو أردنا مثل ما ... قد قلت قلنا إذ تقول وتطلب
كالثعلب النازي إلى عنقوده ... لينالَه فصغى وأعيا الثعلب
فزرى عليه وقال: هذا حامض ... ولحبة منه ألذ وأعذب
أو كالعجوز وقد أريق طبيخها ... قالت لهم: خبز وملح أطيب

ويعثر الباحث على عدد لا بأس به من القصص الشعرية في تراثنا، وكلها تدور بالاشتراك مع الحيوان أو على لسانه، وقد قام الباحث شاكر هادي شكر بوضع كتاب ضخم من ثلاثة أجزاء بعنوان «الحيوان في الأدب العربي» جمع فيه ما قيل من شعر في الحيوان وصفاً أو قصة، كالحكاية التي نظمها أبو زيد الكلابي في أعرابي أكلت الضباع شاته، فخاطبها قائلاً:

ما أنت يا جَعار من خطابكْ ... عليّ دقّ العُصْل من أنيابكْ

ومن المعروف أن الجاحظ قد وضع موسوعته «الحيوان» لكن أشهر كتاب شعبي شاع بين العرب هو «كليلة ودمنة»، وقد ترجمه ابن المقفع عن الفارسية، وقد ترجم إليها نقلاً عن الهندية.

أَحْدَثَ كتاب «كليلة ودمنة» حركة جديدة في أدبنا الشعبي، فظهرت بعده كتب عديدة مشابهة وإن كانت أقل قيمة مثل «عفراء وثعلة» لسهل بن هارون، و«النمر والثعلب» لعلي بن داود، و«الصاهل والشاحج» و«القائف» لأبي العلاء المعري، و«سلوان المطاع في عدوان الأتباع» لابن ظفر الأندلسي، و«فاكهة الخلفاء» لابن عربشاه.

وقد كان كتاب ابن الهبارية الذي نظم حكايات كليلة ودمنة أهم هذه الكتب،حيث استطاع أن ينظم الكتاب شعراً سهلاً، وهذا ما يزيده رونقاً وأهمية، ففيه جهد استثنائي مبذول بدراية ورشاقة.

ولكي يأخذ القارئ فكرة عن كتاب «نتائج الفطنة» أورد منه هذه المقتطفات:

أما سمعت قولة الحكيمِ ... الفاضل المجرّب العليمِ
إذا رأى السلطان من يساويه ... في الفضل والقوة أو يضاهيه
بالمال والرجال فليفتك بهِ ... من قبل أن يفجأه بحربهِ

وفي مكان آخر:

وإنَّ من لم يقبل النصائحا ... ولم يرَ الرأي السديد صالحا
يكون كالمريض يبغي شهوتهْ ... ولو عصى طبيبه وصفتهْ

وكان من شهرة كتاب «كليلة ودمنة» الذي ترجمه ابن المقفع عن الفارسية أن نظمه كثيرون شعراً، مثل أبَان عبد الحميد اللاحقي وسهل بن نوبخت وابن الهبارية وابن مماتي، لكن لم يصلنا من عمل أبان إلا سبعون بيتاً مبعثرة، ولو لم يذكرها الصولي في كتاب «الأوراق» لضاع كل أثر لما فعله كغيره، ومن هذه الأبيات:

هذا كتاب أدب ومحنه ... وهو الذي يدعى كليل دمنهْ
فيه دلالات وفيه رشدُ ... وهو كتاب وضعته الهندُ

إن هذه الأبيات تدلّ على لغة رفيعة وصلتها لغة الشعر القصصي على يد هذا الشاعر، وقد ذكر مؤلف كتاب «أخبار الشعراء» والمشهور بـ«الأوراق» أنه نظم «كليلة ودمنة» شعراً في ثلاثة أشهر، وفي أربعة عشر ألف بيت «وذكر حمدان ابنه أنه كان يصلي ولوح موضوع بين يديه، فإذا صلى أخذ اللوح فملأه من الشعر الذي صنعه ثم يعود إلى صلاته».

ويبدو أنه قام بهذا بناء على طلب يحيى البرمكي الذي ألزمه بالإقامة في دار «لا يخرج منها حتى ينقل كتاب كليلة ودمنة من الكلام إلى الشعر فنقله، فوهب له عشرة آلاف دينار. قال ويقال: إن كل كلام نقل إلى شعر فالكلام أفصح منه إلا كتاب كليلة ودمنة».

وفي خبر آخر أنه قام بعمله حتى يسهّل على الوزير يحيى البرمكي حفظ الكتاب.

العجيب والجميل أن نظم كليلة ودمنة شعراً قد وصلنا كاملاً في مخطوط «نتائج الفطنة في نظم كليلة ودمنة» لابن الهبارية المتوفى سنة ٥٠٩ هجرية، وقد طبع طبعة يتيمة عام ١٩٠٠ في لبنان.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن كتاب «كليلة ودمنة» قد فقد أصلاه الهندي والفارسي، حتى إن الفرس عادوا وترجموه عن العربية على يد حسين واعظ كاشتي، وعن ترجمته نقلها إلى الفرنسية داود ساهد الأصبهاني، ومنها انتقلت إلى العالم.

إن الانتشار الهائل الذي عرفه كتاب «كليلة ودمنة» بين الناس، واشتهاره الكاسح، وافتخار بعضهم بأنه كتاب فريد قلَّ نظيره، كل ذلك أثار حفيظة عربية هنا وهناك، خاصة أن الشعوبية كانت قد استشرت في ذلك الوقت، فنهض أديب عربي صميم هو محمد بن حسين اليمني إلى وضع كتاب «مضاهاة أمثال كليلة ودمنة» رداً على القائلين بأن معاني الكتاب فريدة، ولم يعرف الأدب العربي مثيلاً لها، فأثبت في كتابه شواهد شعرية على كل قول وحادثة في ذلك الكتاب، وقد قام الدكتور محمد يوسف نجم بتحقيق الكتاب ونشره عام (١٩٦١م)، وفي ما أقدّمه الآن مختارات وافية منه.

وفي رأينا ببساطة أن الحكايات الشعبية كلها لا يمكن أن تكون حكراً على شعب من الشعوب، بل هي متداولة بينها عادة، ضمن عوامل تجارية وثقافية وحضارية عامة، وإن غلب اهتمام التدوين على شعب دون آخر، ومع هذا فجَمْع حكايات في كتاب واحد، وترتيبها في خطة فنية أمران مميزان.

وعلينا التنبيه أخيراً إلى أن إشــارة اليمني المتكررة إلى «صاحب الكتاب» تعني صاحب كتاب «كليلة ودمنة» الذي يظن أحياناً أنه ابن المقفع نفسه.

بيان الصفدي

***

مضاهاة أمثال كليلة ودمنة

قال صاحب كتاب كليلة ودمنة: يقال من صفة الناسك الوقار والاستتار بالقنوع ورفض الشهوات للتخلي من الأحزان وترك إخافة الناس لئلا يخافهم.

قال عبد الرحمن بن عبد الله بن عثمان يصف رجلاً:

نقـــيٌّ للدنيئة ذو اجتناب	يخـــاف الله ذو فعل سديدِ
تستر بالقنـــوع فكان أبهى	مـن الملك المؤيد بالجنود
وأقصى اللهو والشهوات عنه	فلم يحزن على عرضٍ فقيدِ

وقال سالم بن أبي الجعد الأشجعي الحروري في ترك إخافة الناس:

إذا أمـن الجميعُ المرءَ أمسى	علـى أمـنٍ وبـاتَ على مِهادِ

قال صاحب الكتاب: ويقال الأخلاط في الإنسان أربعة متعادية متغالبة تغذوهنَّ الحياة، والحيـاة إلى نفاد، كالصنم المفصلة أعضاؤه يجمعها مسمارٌ واحد، فإذا نزع المسمار تساقطت.

قال ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العُزى وكان في جاهليته نصرانياً حكيماً:

ويُجمع بالسكّيِّ منها صغارُها	ومـا جل منها فهي لا تتفرَّقُ
فإن أُخِـذَ السَّكّيُّ منها تبددت	تَـبَـدُّدَ ظهر المـاء لا يتلفقُ

قـال صاحب الكتاب: يقال الجامـع للأهل والأقارب بغير اقتصـاد كالدُّخنة تحترق ويذهب بريحها غيرها.

قال شبيب الأشجعي الحروري:

وجَمعتُ من شتى حراماً وغيره	حـلالاً لأعـداء لَـدَيَّ أقـارب
فكنت يَلنجوجا أصـابَ بِطيبه	رجـالاً وأرداهُ حريقُ اللواهبِ

قال صاحب الكتاب: الدُّنيا كالماء الملح الذي كلما ازداد منه صاحبه شرباً ازداد عطشاً.

قال عديٌّ بن زيد العبادي:

مُطالبُ دُنياهُ بإتعابِ نَفسه — كواردِ ماءٍ من أجاجٍ مُكدَّرِ
فما ازداد شرباً منهُ إلا أثابَهُ — به عطشاً يرويه في كلِّ مَصدرِ

قال صاحب الكتاب: أو كالعظم يُصيبه الكلب يجد فيه رائحة اللحم فيطلبها فتدمي فاه، فلا يزداد لها طلباً إلا ازداد لفيه إدماء.

قال الحُويدرة الذُّبياني، وكان من حكماء العرب:

إذا النابحُ العاوي أصاب معرَّقاً — من اللحم أنحى يطلُبُ اللَّحمَ بالجدِّ
فَيُدمي به فاه وَيَطْلُبُ جاهداً — فيزدادُ إدماءً لفيه ولا يُجدي
فلا تُجهِدنَّ في ما زواله — وشيكٌ على قُربٍ من الدَّار أو بُعدِ

قال صاحب الكتاب: أو كاللَّعقة من العسل وفي أسفلها سُمٌّ ذعاف، فلذائقها حلاوة عاجلة وفي أسفلها سم ناقع.

قال أبو قابوس العبادي:

واحذر حلاوتها فإنَّ — وراءها سُمَّا ذُعافَا

قال صاحب الكتاب: أو كدودة الإبريسم التي كلما ازدادت على نفسها لفّاً ازدادت من الخروج بُعداً.

قال عديٌّ بن زيد العبادي:

وَلا تكُ في الإلحاح في إثر فائت — تُحاول منه فائتاً ليس يُطلبُ
كَصانعَةِ القزِّ التي كلما ارتدت — بصنعتها كانت إلى اللُّبْثِ أقرَبُ

قال صاحب الكتاب: ويقال العاقل حقيق أن لا يُغفل أمر آخرته والتزود لها، فإن الموت يأتي بغتة وليس بينه وبين أحد أجل معلوم.

قال المتلمِّس واسمه جرير بن عبد المسيح الضُّبَعي:

وأعـلـمُ عـلـمَ حـقٍ غـيـر ظن	وتـقـوى الله مـن خـيـر العـتـادِ
لحـفـظ الـمـال أيـسـر مـن بـغـاهُ	وضـرب فـي الـبـلادِ بـغـيـرِ زادِ

وقال المُقَنَّعُ الكنديّ في مثله:

أرى الـمـوتَ لا يـأتـيـك إلا فُـجـاءةً	فـلا مـوعـدٌ مِـن قـبـل ذلـكَ يُـعـرفُ

قال صاحب الكتاب: يقال يعد من البهائم، من لم يكن له همة إلا بطنه أو فرجه من كان.

قال الحُطَيئة وهو جرول العبسي:

وإنـكَ لـلـثـور الـذي لا يـعـوقـه	سـوى بـطـنـه فـيـمـا يُـحـاول شـاغـلُ

قـال صاحب الكتاب: ويقال من عاش غير حامـل ذا فضل على نفسه وأصحابه فهو وإن قلَّ عمره طويل العمر.

قال بِشر بن أبي خازم الأسدي:

لـئـن إضـتَ مـيـتـاً لـم تُـعـمـركَ مُـدةٌ	لأنـت الـذي يُـحـيـيك فـي الـغـابـرِ الـذكـرُ

قال صاحب الكتاب: من كان عيشه في ضيق ووحدة وقلة خير على نفسه وعلى الناس فهو وإن طال عمره قصير العمر.

قال جرير بن خَرقاء العجلي في المُيسر بن يَسارِ المذحجي:

لـئـن كـنـت ذا مـال ضـنـيـنـاً مُـذمـمًّـا	يُـمـدك عُـمـرٌ فـي الـحـيـاة طـويـلُ
فـأنـت قـصـيـرُ الـعـمـر إذ أنـت سـبـةٌ	ومـشـتـمـةٌ فـي الـغـابـريـن بـخـيـل

قال صاحب الكتاب: الارتفاع من ضعة المنزلة إلى شرفها عسير، والانحطاط من شرفها إلى ضعتها يسير، ومثل ذلك مثل الحجر الثقيل الذي رفعه من الأرض إلى العاتق عسير، وطرحه من العاتق إلى الأرض يسير.

قال ابن أساف:

رُقِـيُّـك مـن دنـيء الأمـر تـسـمـو	إلـى شـرف تـحـاولـه عـسـيـرُ
كـمـثـل الانـحـطـاط مـن الـمـعـالـي	إلـى ضـعـة فـمـطـلـبُـهـا يـسـيـر

.....

قال صاحب الكتاب: ويقال في أمور ثلاثة لا يجترئ عليها إلا أهوج ولا يسلم إلا قليل، صحبة السلطان وركوب البحر وشرب السم للتجربة.

قال عَبدُ المجيد الثقفي:

مُصاحبُ سلطانٍ وراكب لُجة ... سواءٌ إذا حصَّلتَ والشاربُ السُّمَّا

قال صاحب الكتاب: ويقال شبهت العلماء السلطان بالجبل الصعب الذي فيه جميع الثمار الطيبة، وهو معدن السباع وجميع الهوام، فالارتقاء إليه عسير والمُقام فيه أعسر.

قال أبو مسكين مولى عبد الله بن الزُّبير له:

سَموتَ إلى أمرٍ يعزُّ طلابُهُ ... كما عزت الأثمار في جبلٍ وعرِ

مَهايعُهُ وعرٌ فما يستطيعها ... وُلوجاً على حال أبالسةُ السَّفْرِ

ولو قطعُوها لم يُطيقوا معرَّساً ... وغالهمُ غثْرُ السباعِ مع البَبرِ

.....

قال صاحب الكتاب: ويقال لا تحقرن رجلاً صغير المنزلة فإن الصغير ربما عظم وبلغ، كالعَقَب من الميتة يؤخذ فيعمل منه القوس والوتر والترس فيحتاج إليه الملك في بعض حالاته من لهو أو بأس.

قال مولد بني جوين يريد به مولاه:

ومُستَصْغِرٍ مثلي بجهل تملُّك ... وقلة عِلمٍ بالرجال وبالصحبِ

وَرُبَّتَما يحتاجُ ذو المُلك صاغراً ... إلى عظم ميت في السرور وفي الحرب

إلى مُديةٍ لولا النصابُ لما أتت ... هواهُ إلى جدٍّ من الأمر أو لعب

قال صاحب الكتاب: ويقال العاقل لا يدع استشارة عدو إذا كان ذا رأي في الأمر الذي يشركه في ضره أو نفعه.

قال ابن جذل الطعان:

شاور عدوك ذا الرأي الأصيل إذا ... ما خافَ خوفكَ في سرٍ وإعلانِ

قال صاحب الكتاب: يقال إذا لقي اللاقي عدوه في المواطن التي يعلم أنه غير ناجٍ منه فيها كان حقيقاً بالمقاتلة كرماً وحفاظاً.

قال الأصمُّ بكير يوم ذي قار:

إذا كنت تخشى من عدوك صولةً	ولم تستطع دفعاً لها حين يُقدِمُ
فقاتل حِفاظاً أو فمُتْ موتَ فارس	فللموت في أمثال هاتيك أكرمُ

قال صاحب الكتاب: ويقال الرجال ثلاثة حليم وحازم وعاجز، فالحليم إذا نزل به الأمر من البلاء لم يدهش ولم يذهب قلبه شعاعاً ولم يعِ برأيه وحيلته التي بها يرجو المخرج، والحازم الذي يتقدم في العدة للأمر يتخوفه قبل نزوله به، والعاجز لا يزال في تردُّد وتحيُّر والتباس حتى يهلك.

قال الربيع بن زياد الحارثي:

يَزداد ذو الحلم حلماً حين يَدْهَمُهُ	من مُعضل الأمر ما يُعيي ويجتاح
والحازم الأمر يُعنى قبل مبعثه	بفادح منه إمساءٌ وإصباحُ
والعاجز الرأي لا ينفك يشغله	طول التردد أو يلقاه مجتاحُ

قال صاحب الكتاب: ويقال من هذا الذي بلغ من الدنيا جسيما فلم يبطر.

قال ابن براقة الهمداني:

إذا نال من دُنياه حظاً رأيته	أخا بطرٍ زاهٍ كثير التطاولِ

قال صاحب الكتاب: ويقال من تبع الهوى فلم يعثر، ومن جاور النساء فلم يفتن، ومن صاحب الأشرار فسلم ومن خدم الملوك فلم يعطب.

قال عدية العُدواني:

ومن تبع الأهواء لا زال عاثراً	ومن صحب الأشرار يوماً سيندمِ
ومن جاور النِّسوان طال عناؤه	ومن خدم الجبار خاطر بالدمِ

......

قال صاحب الكتاب: ويقال مصاحبة الأشرار تورث صاحبها سوء ظن الأخيار.

قال عون بنُ عون القُرشي:

وصاحبت أشراراً فما لومك الذي	يزِنُّك بالسوآء إن كُنت طاهرا

قـــال صاحب الكتاب: ويقـــال العجب كل العجب من رجل تطلـــب رضاه فلا يرضى، وأعجب من ذلك أن ترضيه فيسخط.

قال ابن الدُّمينة الخثعمي:

لئن قهقهت عجباً وقالت مُبرسمٌ	لَما كان منها لو تَكلمُ أعجبُ
أحاول أن ترضى فتزداد سُخطةً	فكيف إليها ما يكون التقربُ

....

قـــال صاحب الكتاب: يقال ربما كان الهلاك في بعض ما يقسم من الفضل كالشجرة الطيبة الثمرة، هلاكها في طيب ثمرتها، وكالطاووس الذي ربما كان ذنبه وبالاً عليه عندما يحتاج إلى الخفة، فيثقله ويقعد به حتى يهلكه وهو حُسنه.

قال الحُويدرة الذُبياني في سنان بن أبي حارثة أبي هَرِم:

تناوَلَتْهُ يدُ الطُّرَّاقِ قاصدةً	فأحسن الرفد حتى آض ذا عَدمِ

......

قـــال صاحب الكتاب: ويقال ذو المـــروءة ربما هلاكه في مروءته لاحتماله ولكظمه مالا يكظـــم عليه، وإن من لا مروءة له أكثر من ذوي المروءة، كما أن الأشرار أكثر من الأخيار بكل مكان، فإذا عادى الأشرار خيِّراً كثروه وكادوا وشيكاً أن يهلكوه.

قال عوانة بن عقيل الأزدي:

وقد تكون مـــروءات يُعاشُ بها	وأخرياتٌ تسوق البؤس والعطبا

وقال الحُمارس بن جعونة المازني:

ذوو المروءة والأخيار حيثُ ثووا	قُـلٌ، وغيرُهُم فـي كثرة العددِ
كالرملِ عزَّ فلا يُحصى له عَدَدٌ	فالقُلُّ جمْعُهُم في القربِ والبُعُدِ
يَنْكون ما اجتمعوا حتى إذا افترقوا	لـــم يعرفوا بأنيسانٍ ولا بلدِ

قال صاحب الكتاب: ويقال من بذل نصيحته وشفعته لمن لا يستمع منه ومن لا يشكر له إن سمع، كان كمن يبذر زرعه في السباخ.

قال وَعلة بن عامر المُرِّيّ:

إذا نصحت بإحسان تقــــومُ به — **مَن ليس يَشكُرُ ما أوليتَ من حسنِ**

كنت الذي استودع المعزاء من خرقٍ — **بـذراً فَلـم يـزكُ في سرٍّ ولا علنِ**

قال صاحب الكتاب: ويقال الماء ألين من القول بالحجر أشد من القلب، والماء إذا كثر انحداره على الحجر لم يلبث أن يؤثر فيه.

قال في مثل أثر القلب سُرادق بن علوان الذُّهلي:

وقـلـتُ لـهـا أدمـيـت قـلـبـي بـلـفـظـة — **نطقْتِ بها والقلب يجرحه اللفظُ**

وقال في مثله من الماء وأثره في الحجر المُرازم بن عرقوب العَدَويّ:

وقـلـتُ لــه: لَلماء ألينُ فاعلمنْ — **من القول قذفاً بالشتيمة والسَّبِّ**

كما الصخرةُ الصماءُ أقسى مَجسَّة — **وأخشنُ لمساً يا عُمَيْرُ منَ القَلبِ**

ولـن يلبثَ الماءُ الطويلُ انصبابُه — **على الصَّلد أن يبدو بهِ أثرُ الصَّبِّ**

...

قــال صاحب الكتاب: ويقال لا خير في القول إلا مع الفعل، ولا في الفقه إلا مع الورع ولا في الصدقة إلا مع النية.

قال رشيد بن رميض العنزي:

الـفـقـهُ لا يـصـلُـحُ إلا بـالـــورع — **والـقـول بـالـفـعـل إذا الـمـرء وزَعْ**

وبـالـنـيـات لا الـفـعـــال يُـنـتـفـع — **والـبـرُّ أولـــى بـالـفـتـى حـيـث رتـع**

قــال صاحب الكتاب: ويقــال الأدب يُذهِب غيَّ السكر، ويزيد الأنــوك سُكراً، كما أن النهار يزيد كل ذي بصر بصراً ويزيد الخفاش وأمثاله عمى.

قال العرزمي الحميري:

وسُكْرُ الغِنى السُّكرُ الذي هو مُهلكٌ — **لعمرُ أبيك الخيرِ لا سُكْرُ شاربِ**

وعن أدبٍ يصحو أخو السكرِ بالغنى — **إذا كـان ذا رأيٍ وَرَبَّ تجـاربِ**

كما الأنـوك النشوان يـزداد ضلةً — **وسُـكراً بـهِ فـي بُـعْـدِهِ والـتـقـاربِ**

قال صاحب الكتاب: ويقال العاقل لا يبطر لمنزلة أصابها، وإن عظم ذلك كالجبل الذي لا تزلزلــه الرياح، وإن اشتدت وعظمت عليه، والسخيف تبطره أدنى منزلة كالنبات الغض تحركه أدنى ريح.

قال المرار بن سعيد الأسدي يمدح محمد بن منصور التميمي، ويهجو حاتم بن مخلد بن يزيد بن المهلب وكان محمد والي البصرة:

وَلو كُنتَ ذا عقلٍ رجَحْتَ ولم تكن لتبطر بالنعما ولو نلتَ مرغبا
فَيَا غَضَّ نبت حرَّكته من الصبا نُفيحة ريح فالتوى مُتقلبا
متى كنت عدْلَ الطودِ من آل مالك وهل ضَرَعٌ شختٌ يُعادلُ أغلبا

قال صاحب الكتاب: ويقال من الخرق والحمق أن يعامل الإخوان بغير وفاء، ويطلب الفوز بالرياء، ومودة النساء بالغلظة، ونفع الناس بمضرة الناس، وبلوغ الفضل بالخفض والدعة.

قال الراعي الربعي وهو راعي الغنم يهجو إبراهيم بن الوليد ابن يزيد:

تُعاملني بغير وَفاء وعد وقولٍ، بئس أفعال الصديقِ
وتطلب بالرياء الفوز جهلاً لقد أوفيتَ من بلدٍ سحيقِ
وتحوي وُدَّ غانيةٍ بعسفٍ ألا حاولت غير مدى الطريقِ

وقال في مثله أيضاً عُبيد الله بن قيس الرُّقيات يهجو الوليد بن عُقبة بن أبي مُعيط:

أترجو أن تكونَ شريفَ قومٍ وتحوي المُلك والمَجدَ الرفيعا
بمزمار وغانيةٍ وعودِ وكأس لا تزالُ لها صريعا
وتحرُبُ صاحباً وتمينُ خِلاً لقد حاولتَ من أمرٍ بديعا

قال صاحب الكتاب: ويقال لا تلتمس تقويم ما لا يستقيم، ولا تعالجنَّ تأديب من لا يتأدب، فإن الحجر لا يجرب بالسيوف، والعظم لا يعالج انحناؤه ولا تقويمه.

قال الأزلم الفقعسي:

أراني فيه قد أتعبتُ نفسي أقوِّمُ منهُ ما لا يستقيمُ
لقد أعيا على الماضين قبلي وكيف يُقوِّمُ الضِّلعُ القديمُ

وقال آخر في مثله:

لا تَجهلنَّ كذي سيفٍ أراد به كَسرَ الصُّلودِ فآضَ السيفُ مفلولا

قـــال صاحب الكتـــاب: ويقال رب متمحِّل أوقعه تمحله في ورطـــة، ومن لم يتثبت في الحيل أوقعته حيلته في أشد مما يحتال له، والحيلة أجزى من القوة.

قال ابن أُبير الفزاري في مثل تمحُّل الحيلة:

تمحَّلتُ ما أرجوهُ نَفعاً فَنالني ... بداهيةٍ آلت بنا كُلَّ موئِلِ
فكنتَ كمُحتالٍ أصابتهُ حيلةٌ ... له بالردى فارتثَّ في شرِّ منزلِ

قـــال صاحب الكتاب: ويقال عذوبـــة الأنهار ما لم تنته إلى البحار، وصلاح أهل البيت ما لم يدخل بينهم مفسد، وتقارب الإخوان ما لم يدخل بينهم السعاة.

قال كُثَيِّر عزة:

وَغَيَّرك الواشون لمَّا جعَلْتهمْ ... شِعاراً بنثٍّ من مقال مُشَنَّعِ
كما غيَّر العذب الأجاج فعافهُ ... لتغييرهِ الورَّادُ في كُلِّ مشْرَعِ

وقال عامر بن عمرو الذُهلي في تفرق بكر وتغلب:

وكانت علينا نعمةٌ وبقيةٌ ... ونحن بنو عمٍّ عظامُ المراتبِ
فأفسدنا حتى تشتَّت شمْلُنا ... وأفقدنا النعماء أشأمُ صاحبِ

وقال في مثله هُدبة بن خشرم العُذري عند قتله ابن عمه زيادة:

وكنا وديدي ألفةٍ وتقرُّب ... صفيّيْنِ لم نَحفل مقالاً لقائلِ
فغيرنا صرفٌ من الدهرِ عاثرٌ ... وساعٍ سعى ما بينَنَا بالغوائلِ

قـــال صاحب الكتاب: ويقال لا يودُّ رجـــل رجلاً ولا يبغضه إلا وجد له الآخر مثل ذلك علم أو لم يعلم.

قالت أعرابية:

تَنَحَّلْتَ مِنْ ودِّنا باطِلاً ... لأنَّ فؤادي لك المُبغِضُ

وقال في مثله آخر ولكنه محدث:

العَيْنُ تَعْرِفُ في عينيْ مُحدِّثها ... إن كان من حِزبِها أوْ مِنْ أعاديها

.....

قال صاحب الكتاب: يقال المودة بين الصالحين بطيء انقطاعها، سريع اتصالها مثل ذلك كوز الذهب البطيء الانكسار الهين الإصلاح، والمودة بين الأشرار بطيء اتصالها سريع انقطاعها مثل ذلك كوز الفخار تكسره أدنى علة ثم لا صلاح له أبداً.

قال أبو المغراء السُّلمي لسيار الليثي:

أودُّك للرحمن لا ودَّ راغب	وأحر بودٍّ في الإله يكونُ
بأن لا يخاف الصالحون انقطاعه	وأني وما أفضوا إليه يقينُ
ومن كان في غير الإله إخاؤه	تقطَّع منه الحبل وهو متينُ

قال صاحب الكتاب: ويقال الكريم يود عن لقائه مرة واحدة ومعرفة يوم، واللئيم لا يصل أحداً إلا عن رغبة أو رهبة.

قال زياد بن عصام الكلبي:

وداد الكريم عن لقاء وموقف	أبرُّ وأزكى من إخاء لئيم
وإن كان لا ينفكُّ خدناً مُساعداً	فما مثله لي بالوفاء زعيمُ

قال صاحب الكتاب: ويقال أهل الدنيا يتعاطون فيما بينهم خلتين يتواصلون عليهما: ذات النفس وذات اليد، فالمتعاطون ذات النفس هم الأصفياء المتخالطون، وأما المتعاطون ذات اليد فهم المتعاونون المتعاضدون الذين يلتمس بعضهم الانتفاع ببعض.

قال سَمُرةُ بن معقل الأشعري:

تلاءم شملنا عن ذات نفس	وصحة نية وصفاء ودٍّ
ولم نكُ كالذين لغير وُدٍّ	تعاطوا ذات أيديهم بحمد
يُعاضد بعضهم بعضاً رجاءً	لنفعٍ حين يعضُدُ لا لعهد

قال صاحب الكتاب: ويقال من كان إنما يصنع المعروف التماس الجزاء، فإنما مثله مثل الصياد يبذل من إلقائه الحب للطير لا يريد به نفعها ولكنه يريد بذلك نفع نفسه.

وقال حرملة العوفي:

إذا كنت مني تبتغي لا محالة	جزاء الذي أوليتني يا مجالدُ

فأنت وعلافُ الخروف لذبحه		من السُّمْسُمِ المقشورِ بالإرْبِ واحدُ

قال صاحب الكتاب: ويقال عن علامة الصديق أن يكون لصديق صديقه صديقاً ولعدو صديقه عدواً.

قال:

أُواصل من وصلت من الأنامِ		وأرمي بالعداوة من تُرامي

وأحفظ من صديقكَ مثل حفظي		إخاءكَ في المسير وفي المقام

وقال غيره:

إذا والى صديقك من تُعادي		فقد عاداك وانقطع الكلامُ

قال صاحب الكتاب: ويقال الخرس خير من البيان بالكذب، والعي خير من الهذر، والفاقة خير من السعة من أموال الناس، والحرص والشره يؤديان أصحابهما إلى البلاء.

قال رفاعة الفقعسي:

لعيُّك أحجى من مقالك هاذراً		خَناءً وزوراً فاتعظ سبَّ مُسلِمِ

وللفاقة السوءاءُ خيرٌ من الغنى		بمال العباد عن حرام مُحرَّمِ

وقال الباهلي النصر بن المخيس النصري:

أتغضي على حرص وتشره مُعلناً		رويدَكَ فانظر ما إليه تؤوب

قال صاحب الكتاب: ويقال لا حسب مثل الخلق ولا غنى مثل القنوع، وأحق ما صبر عليه ما ليس إلى غيره سبيل.

قال امرؤ القيس بن حُجر:

ذريني إنما حسبي فعالي		وحُسْنُ تجملي في كلِّ حالِ

وصبري للذي لا بُدَّ منهُ		إذا كاعَ الصبورُ من الرجالِ

وإني ذو الغنى بقنوعِ نفسٍ		تعاف الضيمَ في ذُلِّ السؤالِ

قال صاحب الكتاب: ويقال يختبر ذو البأس عند اللقاء، وذو الأمانة عند الأخذ والإعطاء والإخوان عند النوائب والأهل والولد عند الفاقة.

قال أعشى بني جعدة لعبادة الخفاجي:

بَلَوْنَكَ والمذكور أنت فلم نجد ... لبأسك لما أن بَلَوناكَ مصدَقا

وقال عروة العبسي يعتب على بعض بني زياد:

وكنتُ أخي والدهرُ مُرخٍ سُدوله ... عليَّ فلما نابني بالمغائظِ

تبرَّأت مني واستترت بعلة ... وما هكذا أهل الوفا والحفائظِ

......

قال صاحب الكتاب: ويقال ذو العقل يقل الكلام، ويبالغ في الفعل، ويعترف بالزلة، ويتأتى في الأمور قبل الإقدام عليها، ويستقيل هفوة غفلته بعقله، كالذي يعثر بالأرض وعليها ينهض ويستمر.

قال أعرابي من ثقيف قَدِم على يوسف بن عمر فتجرم عليه يوسف:

وأقررْتُ بالذنبِ الذي قد نحلتَهُ ... وراجعت بالفعل الذي هُو أصوبُ

وأقللتُ لا إني غبيٌّ ومُفحمٌ ... وبالغتُ فعلاً كُلُّ ذلك أعتبُ

وقال جُنْدُبُ بن زُهير يوم قتل قيسُ بن زُهَير المربعي:

هفا هفوةً ثم استقلَّ بعقلهِ ... وذو العقل لا تخفى عَليهِ المخارجُ

قال صاحب الكتاب: ويقال لا يبلغ البلاء من ذي الرأي مجهود عقله، ولا الرجاء مبلغاً يبطره ويسكره ويعمي عليه أمره.

وقال جُوين الطائي ليزيد بن المُهلب لما ولاه سُليمان ما كان يليه الحجاج:

رأيتُكَ لم تَبطر لنُعمى أفدتها ... وذو الرأي محفوفٌ بما هو زائنُ

ولا بالغاً إن حلَّ خطبٌ بمعضلٍ ... مبالغ ما يُعييكَ حين تُباين

وقال مالكُ بن فراس التميمي لعبد الرحمن بن الأشعث:

وأسكرتَ بالنُّعمى فأصبحت أكمهاً ... عن الأمر تأتيه ولست بأكمهِ

قال صاحب الكتاب: ويقال ليس أحد أبعد من الخير من اثنين منزلتهما واحدة وصفتهما مختلفة، من لا يثق بأحد والآخر من لا يثق به أحد.

قال أعرابي:

فليسَ بموثوقٍ به في ململةٍ ... ولا واثقٍ من صاحبٍ بوفاءِ

قال صاحب الكتاب: ويقال الكريم لا يكون إلا شكوراً غير حقود، تنسيه الخلَّة من الإحسان كثيراً من الإساءة.

قال شيظمُ النُميْريّ يشكُر الحجاج:

وجدتك توليني وتشكر مُفضلاً ... لأنك أولى بالتكرُّم والفضلِ
وتنسى إساءاتي بخدمة ساعةٍ ... فهل لك يا بن الصيد في الناس من مِثْلِ
فلو كُنت ذا حقدٍ لطارت بمهجتي ... عُقابُ الردى في الجوِّ عن أخمصِ الرِّجل

قال صاحب الكتاب: ويقال أعجل العقوبات عقوبة الغدر واليمين الكاذبة، ومن إذا تضرع إليه وسئل العفو لم يفعل.

قال مزرد بن ضرار في الحارث بن ظالم حين سأل اخته أن تريه ابن النعمان، وحلف لها ألا يغدر به:

يمينٌ غموسٌ ثم غدرٌ بذمةٍ ... فكيف رأى فعل العزيز المُعاقبِ
ألم يلفَ حيراناً يحاول مهرباً ... وأني ومن يقفوه أكبر طالبِ

قال صاحب الكتاب: ويقال الغادر مأخوذ بغدره وإن قصرت عنه عقوبة العاجل لم تقصر عنه عقوبة الآجل، حتى إن العقوبة قد تدرك الأعقاب وأعقاب الأعقاب.

قال ابن درماء العبدي بن غطفان وكان حصن ومحصن وافيا سيابة بن سيابة متخلفاً عن ركب كان فيهم، فقتلاه وأخذا منه ما كان معه فأثريا به وأورثاه عقبهما حصن بن عامر بن محصن، وكان ذا ندام وإخوان فقعد به الدهر حتى ضرب به المثل:

أتعجبُ مما قد رماك به الدهرُ ... وأنك بعد اليُسر عادَ بكَ العُسرُ
ألم تُنبَ عن جدَّيك والغدر منهما ... بسيَّابة في حين خلَّفهُ السَّفرُ
فنالا به حظاً وأدركت بالذي ... أصاباه من غدرٍ ألا قُبحَ الغدرُ

قال صاحب الكتاب: ويقال من كان ذا عقل كان على إماتة حقده أحرص منه على تربيته.

قال الفِزْر بن نصر الأزدي:

لعمرُكَ ما الزاكي المُثمِّر حِقدهُ ... ولكن مميت الحقد أزكى وأربحُ

قال صاحب الكتاب: ويقال الأقدار وإن كانت مقدورة فليست تمنع الحازم من تَوقّي المخوف والاحتراس مما يحترس منه، ولكنه يجتمع تصديقاً بالمقدور وأخذاً من قبل ذلك بالحزم.

قال نهشل بن خويلد العبدي:

ولم أجعل المقدور للعجزِ علّةً ... ولا أنني كذّبت جبر المقادرِ

ولكن بحِذْر حازمٍ كنتُ حارساً ... خليل الذي يخشى اغتيال المغادر

قال صاحب الكتاب: ويقال الفاقة بلاء، والسقم بلاء، والغربة بلاء، ورأس البلاء الهرم.

قال بعض المعمَّرين:

لا تعذُلاني فمثلي اليوم لم يُلم ... بُليتُ مُغترباً بالسُّقمِ والعَدَمِ

هذا البلاءُ وأبلى منه نائبةٌ ... رَمَت صفاتي على الأيام بالهرمِ

قال صاحب الكتاب: ويقال ليس أحد أعلم بما في نفس المُوجع الحرَّان ممن ذاق مثل ما به.

قال المُؤَمِّل بن أميل المُحاربي:

وصفْتُ الذي بي للطبيب من الهوى ... فما كان من جهلٍ بما قُلتُ يفهمُ

وما وصف الأوجاع قبلي مُتيمٌ ... فيعرف ذاك الوصف إلا مُتيمُ

كما أن هذا موجعُ القلبِ مُغرمٌ ... كذلك هذا مُوجعُ القلبِ مُغْرَمُ

قال صاحب الكتاب: ويقال لا خير فيمن لا يستطيع كتمان ما في نفسه وإماتته، حتى لا يذكر منه شيئاً بل لا يكون له في نفسه موقع.

قال حاتم الطائي:

سأطوي حديثَ النفسِ حتى أميتَهُ ... وأستُره لو أستطيعُ عن القلبِ

قـــال صاحب الكتاب: ويقال العاقل لا يخيف أحداً مـــا استطاع، ولا يقيم على خوف وهو يجد مذهباً.

قال أعشى بني قيس بن ثعلبة:

تُقيمُ على خوفٍ وإنك قادرٌ ... على هربٍ منهُ لأنك جاهلُ
وتأمن يوماً فالوريدُ وغيرهُ ... يخافان منك الغدر فيما تُحاولُ

قال صاحب الكتاب: ويقـــال خِلالٌ من لزمهن بلَّغنه ما يريد، وقربن له البعيد، وآنسنه في الوحشة، وعرفنه في الغربة، وليَّنَّ له المعيشة، وأكثرن له الإخوان: كفُّ الأذى وحسن السيرة وسعة الخلق وحسن الأدب والاقتصاد في العمل ومجانبة الريب.

قال مرداد بن عائل الإيادي أحد المعمرين:

إذا أنت عاشرت الملا يا بن سلهب ... معاشرة الأبرار لم تَعْدَم الفضْلا
ونِلت الذي حاولت من كلِّ خطَّةٍ ... ولين معاشٍ لا تخافُ لـهُ هُزلا
وقرِّبت عن بعدٍ وأونست مُوحشاً ... وزادك في الأخيار تغنى به نُبلا
وذاك تُقى الرحمن فالبس ثيابها ... وكُن لذوي الحاجات في حاجهم سهلا
وكُفَّ الأذى عن ذي الجوار وغيره ... وقصدك في الأعمالِ واجتنبِ البُخلا
ولا تصحبنْ ذا ريبةٍ في محجةٍ ... وجانب أخا الفحشاء واستصحب العدلا

قال صاحب الكتاب: ويقال شر الأمور التي لا تتفق، وشر الأزواج التي لا تواتي، وشر الولـــد العاصي، وشر الإخوان الخاذل، وشرُّ الملوك الذي يخافه البريء، وشر البلاد بلد لا أمن فيه.

قال الشماخ بن ضرار الذبياني في الأمور التي لا تتفق:

ألا إنما الدَّاءُ العياءُ مَرامُنا ... أموراً تُواني غيرنا وهو أخرقُ
وتزداد شراً أنْ نروم صغيرها ... فكيفَ عظيمُ الأمر منها يُفقُ

وقال آخر في الولد العاصي:

وجدتُك شرَّ أولادي وأعصى ... وأبعدهم من الحَسَنِ الجميلِ

وقال آخر في المرأة التي لا تواتي:

عجوزاً لا تواتيني إباءً ... وأنّى بالخلاص من العجوزِ؟
وما أصبحتُ أملك صوفَ شاةٍ ... فيا شراً يطولُ به ركوزي

وقال ابن شكل في عمرو بن هند في مثل الملك الذي يخافه البريء:

يخافُك ذو البراءة حين يُمسي ... ويُضحي منك ذا وجلٍ شديدِ

وقال في مثل الأخ الخاذل سلامة بن جَندل التميمي:

وشرُّ الأخلاءِ الخذولُ وخيرهم ... نَصيرك في الدهياء حين تنوبُ

وقال في البلاد التي لا أمن فيها:

رأيتُك ذا شرٍّ وفي الشرِّ مُنقعاً ... إذا كُنت في أرضٍ بها الشرُّ شاملُ

قال صاحب الكتاب: ويقال ربما اتعظ الجاهل وعدَّ بما يصيبه من المكروه من مثله، فيرتدع أن يصيب أحداً بمثل ذلك.

قال العرزمي:

يدفعُ الشرَّ بشرٍّ مثلِهِ ... وأخو الجهل بجهلٍ يعتبرْ

قال صاحب الكتاب: ويقال اصبر من غيرك على ما مثل ما صبر عليه غيرك منك، فإنه يقال كما تدين تدان.

قال أعشى همدان:

صَبرتُ عليك لما اقتستُ أمري ... بحسنِ الصبر حين جهلتَ أمري

وقال الأعور الشنّي:

لقد قيل في الأمثال اصبر لحرِّها ... بما دِنتَ، فاعلَمْ، حيثُ كُنت تُدانُ

قال صاحب الكتاب: ويقال من عمل بغير العدل والحق، انتُقم منه وأُديل عليه.

قــال ضمرةُ بن ضمرة بن قَطن بن نهشل في النعمان بن المنذر عندما فعل به كسرى ما فعل:

تَعـدَّى ولـم يعمل من الحقِّ بالذي بـه أمــر الـحُـكـامُ جـهـلاً وأفـسـدا
فـدالت عليـــــه بانتقام وخـزيـةٍ دوائــل أيـــام فَـغُـــــودرَ مقصدا
وأصبح مـرجـومـاً وبـالأمـسِ قبْـلَـهُ يُـشيـرُ إلـيـه الـنـاظـرون مُـحـسَّـدا

قال صاحب الكتاب: ويقال صحبة الأخيار تورث الخير، وصحبة الأشرار تورث الشر، ومثل ذلك مثل الريح التي إذا مرت بالنتن حملت نتناً، وإذا مرت بالطيب حملت طيباً.

قـــال برد بن أسيد لما ولّـــى سليمان بن عبد الملك يزيد بـــن المهلب العراق فأحسن السيرة

العامة:

لـئـن أورثَ الـخـيـرات مـن هـو أهـلـهـا لـقـد أورث الأشـــرار صـاحـبـهـم شـرًا

وقال في مثل الريح وما تحمل من الرائحة رجل من بني عبد القيس وأتى قَطَرياً برسالة المهلب فتجهمه وأراد قتله:

فـهـبـنـي الـريـح أدَّتْ مـا أقـلـت أنـتْـنـاً كـان أو طـيـبـاً ذكـيـا

.....

قال صاحب الكتـــاب: ويقال تذكر الأحزان كالجرح المندمل، تصيبه الضربة فيجتمع على صاحبه ألمان: ألم الضربة وألم انتقاض الجرح.

قال أبو كبير وقيل إنه لهشام أخي ذي الرمة:

فلم تُنسني أوفـى الـمُصيباتُ بعدهِ ولـكـن نـكءَ الـقـرحِ بـالـقـرحِ أوجـعُ

وقـــال حذافة الجنابي من كلب وكان غازيـــاً بخراسان مع قتيبة ابن مسلم، وقدم عليه من

أهله رجل بالشام وقد أصيب قبل ذلك بابنه، فنعى إلى حذافة كباراً من أهله:

وذكَّـرنـي أحــزان مـــا قـد سلوتـه مُصاب قـريـبٍ ذي هـوىً وحميـمِ
فَـهَـاضَ فُــؤاداً قـد تَـمـاثـلَ كلمـهُ بفجعينِ مـن مُستحدثٍ وقـديـمِ
فـأضـعـفَ أحـزانـي وأسـبـل عـبـرتـي وآب حـمـيـداً وهـــو غـيـرُ ذمـيـمِ

قــال صاحب الكتاب: ويقال مــن تكلّف من الأعمال ما ليس من عمله أوشك أن يضيع عمله.

قال الأخطل في عرادة رواية جرير:

تكلّفَ حَـوْكَ الشّعرِ إذ كان حافظاً — فضيّع ما يـروي ولـم يُحْكِم الشعرا

قــال صاحب الكتاب: ويقال الحر الكريم تنسيه الخلة الواحدة من الإحسان ألف خلة من الإساءة.

قال بشر بن أبي خازم لأوس بن حارثة:

صَفَحت ليوم واحدٍ فيكَ قُمتُهُ — عن الدّهر منّي كان ديناً تجرّما

فكنتَ وأهـلاً للجميل ولم تزلْ — من الحاقد المُقتصّ أوفى وأكرما

قال صاحب الكتاب: ويقال اللئيم يكفر ألف حسنة بسيئة واحدة تؤتى إليه.

قال حماد عجرد في بشار بن برد لما هجا عقبة بن سلم:

كفرت كثيراً لليسير مُنعتَهُ — ومثلُكَ لؤماً للصنائعِ كافرُ

قــال صاحب الكتاب: ويقال صاحــب الدنيا يطلب ثلاثة أمور لــن يدركها إلا بأربعة أشيــاء، أما الثلاثة فالسعة فــي المعيشة والمنزلة في الناس والزاد للآخرة، وأما الأربعة فاكتساب المال من أحسن وجوهه وحسن القيام على ما اكتسب منه التثمير له ثم إنفاقه في ما يصلح المعيشة ويرضي ذوي الحق ويعود في الآخرة في نفعه، لأن من لم يكتسب لــم يكن له مال، ومن كان ذا مال واكتساب فلــم يحسن القيام على ما اكتسب أوشك أن يفنــى، وإن هو أنفق وقتّر لم تمنعه قلة الإنفاق من سرعــة النفاد، كالكحل الذي لا يؤخذ منه إلا مثل الغبار، ثم هو مع ذلك سريع النفاد، وإن هو اكتسب وثمّر وأصلح وأمسك عن الإنفاق كان ممن يعد فقيراً.

قال أمية بن أبي الصلت في مثل الثلاثة الأشياء التي يطلب بها الأربعة من الأمور:

خصال إذا لم يحوها المرء لم ينلْ — منالاً من الدنيا ينـال به حمدا

يكون له عزوجاه وثروة — وحسن فعال حيث أحضر أو أبدى

وتقوى فإن الفوز يدرك بالتقى — ويُورث في الدارين صاحبَه مجدا

وقال أمية أيضاً في مثل الأربعة من الأمور التي بها تدرك الأشياء الثلاثة:

إذا اكتسب المال الفتى من وجوهه ... وأحسن تدبيراً لـه حين يجمعُ
وميّز في إنفاقه بين مصلح ... معيشته فيما يضر وينفع
وأرضى بها أهل الحقوق ولم يُضع ... به الذخر زاداً للتي هي أنفع
فذاك الفتى لا جامع الوفر ذاخراً ... لأولاد سوء حيث حلّوا وأوضعوا

وقال سابق البربري في الإنفاق والإمساك:

إذا كنت ذا مال بأحسن مكسب ... ولم تحكم التدبير في حين تنفقُ
فيوشك أن يفنى وترجع كاسباً ... لأمثاله والمسرف المتخرِّقُ
وإن كنت قتَّرت الذي قد جمعته ... وأصلحت في إنفاقه حين تطرق
عددت فقيراً واكتسبت مذمة ... ونالك بالشتم القريب المصدق
فكن جامعاً للخير تحظ وللذي ... هو الكنز لا كنز التي هي توبق

ومـا أحسن ما قال المتلمِّس الضبعي وهو يقارب بعض المعنى وزاد فيه بتسميته التبذير فساداً:

وأعلم علم حق غير ظن ... وتقوى الله من خير العتادِ
لحفظ المال أيسر من بغاه ... وضرب في البلاد بغير زاد
وإصلاح القليل يزيد فيه ... ولا يبقى الكثير مع الفساد

.....

قال صاحب الكتاب: ويقال العاقل لايرحم من يخاف، والحازم ربما أبعد الرجل ثم أدناه، لما يعلم عنده من الغناء والإجزاء فعل المتكاره على الدواء البشع الكريه رجاء منفعته، وربما أحب الرجل الرجل وعزّ عليه، ثم يقصيه وينحيه ويهلكه مخافة ضرره، فعل الذي تلدغه الحية في بعض أطرافه فيقطع ذلك الطرف مخافة انسراب السم في جسده.

قال ابن هبيرة الفزاري لعوف بن علقمة الفزاري وكان في صحبته فرأى منه جفوة، فأحدث أحداثاً مما أراد بها غيظ عمر بن هبيرة، فأتى به، فأمر بتكبيله، فجعل يذكِّره بالرحم:

أخفت السبيل ثم تطلب رأفتي	متى خلتني يا ثكل أمك مُعزيا
وعرَّضك البغضاءَ بعد محبة	فأقصيتَ عن عمد وكنت المقرَّبا
فدونك ذق حرّ الذي قد جنيته	فإنك ذو بعد وإن كنت أقربا
فإني لك المجتاح كفاً بمثلها	مخافة ذاك السوء أن يتشعبا

وقال غيره في هذا المعنى أيضاً:

ألمْ تَرَ أنَّ المرء تدوَى يمينهُ	فيقطعُها عمداً ليسلمَ سائرهْ
فماذا تراه صانعاً بعد كفهِ	بما ليس منهُ حين تُبلى سرائره

قال صاحب الكتاب: يقال لا ينبغي للعاقل أن يغفل عن علم ما في نفس أهله وولده وإخوانه وأصدقائه في كل لحظة وحركة وكلمة وفي القيام والقعود وفي كل حالة، فإن هذه كلها شواهد لا يخفى معها ما تجنّ له القلوب.

قال زهير بن أبي سلمى:

فلا تُكثر على ذي الضغنِ عتباً	ولا ذكر التجرُّم للذنوبِ
ولا تسأله عمَّا سوف يبدو	ولا عن غيبهِ لك في المغيب
متى تكُ في عدوٍّ أو صديق	تخبِّرك العُيون عن القُلوبِ

ومثل هذا البيتِ البيتُ المشهور:

والعين تعرف في عينيْ مُحدثها	إن كان من حزبها أو من أعاديها

قال صاحب الكتاب: ويقال لا يمنعنّ ذا العقل عداوة عدوه من مقاربته وإيناسه إذا طمع منه في دفع مَخوف أو في جَرِّ مرغوب.

قال عبيد الله بن الحر في يعمر بن خالد الحارثي:

وآنستُهُ والغمرُ في لحظاته	مُبينٌ وما عندي لهُ منه أكثرُ
لأجترَّ نفعاً أو أُحاول مدفعاً	لخوفٍ مُلمٍّ منه بالغمرِ يظهرُ
فأدركت ما دبرتُ منه ولم يكن	ليختلني في مثلها الدَّهرَ يعمرُ

قــال صاحب الكتاب: ويقال كثير من المودة ربما تحولت بغضاء، وكثير من البغضاء ربمــا تحول مودة عن حوادث العلل والأمور، وذو الــرأي يحدث لما يحدث من ذلك رأياً، فمنه ترك الطمع في ما عند العدو واليأس مما عند الصديق.

قال أمية بن أبي الصلت الثقفي:

أفرطت في الحُب حتَّى عاد مبغضة ... وربما عــاد حُباً بُغضك الرجُلا
والجزل يحدث للأشياء مُحدثها ... من ذلك الدهرُ إن ريثاً وإن عجلا
تركاً لمطمع ما عند العدوِّ إلى ... يأس بما عند ذي ودٍّ وإن بذلا

قال صاحــب الكتاب: ويقال ليس كل من أسأت إليه ينبغي أن تتخوف غشه وعدوانه، وتيأســ من نصيحته ومودته، ولكن ينبغــي أن تنزل الناس في ذلك منازلهم على اختلاف طبقاتهــم، فإن منهم مــن إذا ظفرت بقطيعته فالرأي أن تغتنم ذلــك، وتمتنع من معاودته، ومنهم من لا ينبغي تركه على حال من الأحوال.

قــال في مثله ابنُ غُدانة وكان زائراً لعُقبة بن سلــم الهنائي وهو عامل على البحرين، فاستخفَّ ببعض شأنه وحجبه كالمعاتب، ثم أذن له بعد ذلك، وأدناه على أنه كالمستوحش مما فعل به:

أســأتَ إلــيَّ جُهـدَكَ يا بن سلم ... فلــم أقطعك للود القديم
ولا يؤيسك منــي أن رمتني ... إســاءاتٌ لفعلك بالعظيــم
ونزَّلنــي وغيــري لاختلاف ... مــن الحــالات منزلة العليم
بحيث أكــون إن وصــلاً فوصلٌ ... وإن قطعاً فغير فتــى مُليم
ومــا مثلــي ولستُ إذاً كغيري ... حقيقٌ للقطيعة بالرجــوم
فلا تقطــعْ على حال صفياً ... عجلت عليه بالفعل الذميم
وغيــري أَوْلــهِ قطعاً مُبتَّاً ... مــن اللؤماء بالبطشِ الأليم
ولا ترجــع إليه فإن جهلاً ... تــذمُ بــه مُعــاودة اللئيم

قــال صاحب الكتاب: ويقال خصال العاقل حقيق بالنظر فيهن والاحتيال لهن، منهن: النظــر فيما مضى من الضر الذي أصابه سالفاً لئلا يعــود إليه، والتماس ما مضى من

النافــع فيحتال لمعاودته، والنظر فيما هو مقيم فيه من المنافع والمضار، والاستكثار مما ينفع ويحسن موقعه، والهرب مما يضر، والنظر في مايتوقع منه ضرراً أو نفعاً، واستقبال ذلك بحسن التأتي.

قال ابن أصرم:

تعقب ما قد فات منك مـع الذي ... أصابكَ بالضراء في سالف العُمرِ
وإيـاك أن ترجــعْ إليـه وطالباً ... منافع ما قد كُنت تعرفُ في الدهرِ
فعاودْهُ حيث اسطعت ذاك ولا تضعْ ... تعاهدَ ما خيَّمتَ فيـه من الأمـر
من النفع والضـراء تخشى نزولها ... بكل حِـذارٍ فالسلامة فـي الحِذْر
وكـنْ هـارباً ممـــا تـخـوُّف ضُره ... وذا نظرٍ في النفع تَبْكُرُ أو تسري
تـأنَّ لكُل بالعزيمـــــة واستعنْ ... بصبرٍ فإن الفوز يُبْلَـغ بالصبرِ

قـــال صاحب الكتاب: ويقال الــزم ذا العقل واسترسل إليه، وإيـــاك وفراقه ولا عليك أن تصحـــب العاقل وإن كان غير محمود الكرم، ولكــن احترس من سيئ أخلاقه وانتفع بعقله.

ولا تـــدع المواصلة للكريم، فإن لم تحمد عقله فإنــك تنتفع بكرمه، وتنفعه بعقلك، وفرَّ الفرار كله من الأحمق اللئيم.

قال العرزمي:

آخِ الفتـى ذا العقل والكـرم الـذي ... تُــزاد بـه فـي حيث تـذكـره نبلا
وإن كـان ذا عـقـل ذميـم خلائق ... فجانبـه للأخـلاق لا رأيـه الجـزلا

وقال في مثل العديم العقل علي بن الخليل:

إذا كنت ذا عقلٍ وآخيــت سيداً ... كـريماً عيّياً ليس يُحمَد عقلُهُ
فـدار الفتـى عند التفاوض بالتي ... تُزيِّنـهُ مـــا قـال أو جَـدَّ فِعلهُ
ونَـلْ منـهُ نفعاً حين يُوليك نفعهُ ... وحُطـهُ بتسديدٍ إذا عـنَّ جهلُهُ
وجانب أخـا النَّوْك اللئيم مُفارقاً ... فكل يُصافيـه من النـاس مِثلـه

قـــال صاحب الكتاب: ويقال أفضل البر الرحمة، وأفضل المودة الاسترسال، وأفضل العقل مايكون ممَّا لا يكون، وأفضل السرور طيب النفس، وأفضل القنوع حسن الانصراف عما لا سبيل إليه.

قال أمية بن أبي الصلت:

وأفضـــــــل بـرٌ أنـت راجٍ ثـوابـه	مـبـرَّة ذي قـريـــــى بـرأفـة آيـبِ
وخـيـر سُـرورٍ طِـيـب نفسٍ وإن ثَـوتْ	قـلـيـلـة وفـر فـي نُـفـوس جـنـائـبِ
كفى فضل عقل المرء معرفةُ الذي	يـكـونُ ومـا لا يـسـتـتـبُّ لـراغـبِ
وفضلُ قنوعِ المرءِ حُسنُ انصرافه	عـنِ الـشـيء لا سُـبْـلٌ إلـيـه لطالـبِ

قال صاحب الكتاب: لا ينبغي للملتمس العاقل أن يلتمس من الدنيا فوق الكفاف الذي يدفع به الأذى والحاجة عن نفسه، وذلك يسير إنما هو المطعم والمشرب إذا أعين بسعة بلد وسخاء نفس.

قال أرطاة بن سهية المُري:

اطلُب كفافاً فما في الأرض من أحدٍ	نـال الـكـفـاف عـلـى تـقـوى وإرشـادِ
مـــن ملبس وشـرابٍ بعد مطعمه	فـي حـيـثُ خـيَّـم فـي غـور وإنـجـاد
إلا حـوى الـفـوز فـي الـدنـيـا وآجلها	إذا أُعـيـــن بـنـفـسٍ شُـحُّـهـا رادي
لا تـتـعـبن فـإن الـرزق عـــن قـدر	يـأتـيـك طـالـبُـه عـن غـيـرِ مـيـعـاد

ويتعلق هذا المعنى بقول امرئ القيس بن حجر:

ألا إلا تـكـن إبـــلٌ فـمـعـزى	كـــأنَّ قـــرون جِـلَّـتـــهـا عـصـيُّ
فـتـمـلأُ بـيـتـنـا أقـطـــاً وسـمـنـاً	وحـسـبُـك مـن غـنـىً شـبـعٌ وريُّ

فهذا في باب القناعة، وقول الحطيئة:

دَعِ الـمـكـارمَ لا تـرحـلْ لـبُـغـيـتـهـا	واقـعـدْ فـإنـك أنـتَ الـطـاعـمُ الـكـاسـي

يجري في باب صغر الهمة وليس من قول امرئ القيس، لأن ذلك لم تقعد به همته عن الطلب.

قال صاحب الكتاب:

ويقال لو أن رجلاً وهبت له الدنيا وما فيها لم ينتفع إلا بالذي يدفع الحاجة عن نفسه، فأما ما سوى ذلك ففي مواضع لا ينالها.

قال خشرم العاملي:

وهَبكَ ملكتَ الشرقَ والغربَ قادراً ... ألم يكُ ما يُجدي عليك قليلُ
فهذاك ما تُحيي به المُهجة التي ... بأيسره تغنى وذاك يزولُ
مضى قدرٌ بالرزقِ قبلكَ سالفٌ ... فليس مع الأقدار فيه حويلُ

قال صاحب الكتاب: ويقال الرجل ذو المروءة قد يكرم على غيرغنى كالأسد الذي يُهاب وإن كان رابضاً، والغني الذي لا مروءة لهُ يُهان وإن كثر ماله، كالكلب الذي يهون على الناس وإن طُوِّق وخُلخِل.

قال مطيع بن إياس:

إن المروءة لبسٌ لا يُشانُ به ... في غابرٍ لابسٌ أو سالفٍ خالي
وذو المروءة أبهى حين تلحظهُ ... وإن تراءى على عُسرٍ وإقلالِ
من تائهٍ عُطُلٍ منها وإن ملكت ... كفاه ملكاً وإن أمسى أخا مالِ
كالقرد هان فأمسى وهو مهزأةٌ ... يختال في المشيِ في طوقٍ وخلخالِ

.....

قال صاحب الكتاب: ويقال الشجرة النابتة في السباخ المأكولة الثمر والورق أحسن حالاً من الفقير المحتاج.

قال العتابي:

لشجرٌ في سبخٍ نابتٌ ... يُجنى بأنياب وأضراسِ
أحسنُ حالاً من أخي فاقةٍ ... يُحاول النَّيل من الناس

قال صاحب الكتاب: ويقال الفقر داعية لصاحبه إلى مقت الناس، وهو مَسْلَبة للعقل والمروءة، ومَضَلة للرأي، ومَذْهبة للعلم والأدب، ومَجْمعة للبلايا ومعدن للتهم.

قال عَرزمُ الغفاري:

الفُقرُجُهدٌ ومشناةٌ ومذهبةٌ للعقل والأدب المحمود والفهمِ
إن الفقير ظنينٌ كان فما ينفكُّ يرمى وإن لم يجنِ بالتُّهمِ

.....

قال صاحب الكتاب: ويقال ليس في الغني من خلة تحمد إلا وهي في الفقير تذم، فإن كان الفقير شجاعاً قيل أهوج، وإنْ كان جواداً قيل متلاف، وإنْ كان حليماً قيل ضعيف، وإنْ كان صموتاً قيل عَيِيٌّ، وإنْ كان لسناً قيل مهذار.

قال ابن رعلاء الغساني:

يُشانُ القليلُ الوفر في الناسِ بالذي يُزان به ذو المال وهو ذميمُ
فيُمدَحُ من قول وفعلٍ بكلِّ ما يُذمُّ به ذو الفقر وهو كريمُ

قال صاحب الكتاب: ويقال الفاقة تعدل الموت، بل الموت خير من الفاقة التي تضطر صاحبها إلى المسألة، ولا سيما أن تضطره إلى مسألة اللئام.

قال ابن رعلاء الغساني أيضاً:

ليس من مات فاستراح بميْت إنما الميْتُ ميِّتُ الأحياءِ
إنما الميتُ من يعيش شقياً كاسفاً بالهُ قليل الرَّجاءِ
من أناسٍ يمصّصونَ شهاداً وأناسٍ حُلوقهُم في الماءِ

قال صاحب الكتاب: ويقال لإدخال الكريم يده في فم التنين فيستخرج منه سماً قاتلاً يقتات به أحب عليه من مسألة اللئيم الأنوك.

قال المساور بن هند بن قيس بن زُهير العبسي:

لأكلي من فريسة ليث غابٍ مُساوره عليها في مُقامِ
أحَبُّ عليَّ خطباً حين أُبلى وأهون من مُطالبة اللئام

.....

قال صاحب الكتاب: ويقال العداوة الباطنة الظاهرة الصداقة أشد ضرراً من العداوة الظاهرة.

قــال عياض بن غنم التغلبــي في عبد الملك بن مروان ينذره عــداوة زُفر بن الحارث الكلابي:

يُكاشرُ بالصداقة وهو أعدى ... من الشيطان للرجُلِ التقيِّ
وذاك أضرُّ من مُبدٍ بغيظ ... عداوته من المُخْفي الوليِّ

.....

قــال صاحب الكتاب: ويقال العاقــل إذا رجا نفع العدو أظهر له الصداقة، وإذا خاف ضرره أظهر له العداوة.

قال ذو الرمة:

ذو العقل يُظهرُ وداً للعدو على ... نفع يُرجيه فعل الحازم الخَدعِ
وإن تخوف ضُراً منه نابذه ... من العداوة بالمستفظع البشعِ

.....

قال صاحب الكتاب: ويقال من كان أصل أمره عداوة، ثم أحدث صداقة لحاجة حملته علــى ذلك، كان صاحبه جديراً بالاحتراس منــه، لأنه إذا بلغ حاجته عاد إلى أصل أمره، كالماء الذي يسخن بالنار فإذا أبعد عنها عاد إلى البرودة.

قال الشماخ:

فأظهر وداً والعداوةُ سرُّهُ ... لحاجته كانت إليَّ فأسرفا
فكنت له بالاحتراس وغيره ... لدُن ظهرت منه المودةُ مَضْعفا
لعلمي به أنه سوف يرجعُ بالتي ... تكون علينا منه بالعود أخوفا

.....

قــال صاحب الكتاب: ويقال العدو الضعيف أقــرب إلى السلامة من العدو القوي إذا احترس منه ولم يغتر به من القوي إذا اغتر بالعدو الضعيف واسترسل إليه.

قال في مثله زبان الفزاري في بيهس بن غُراب الفزازي حين اغتر به قاتل أخويه وهو غلام فاستعبده فلم يزل بيهس يلطف وذاك مغترٌ به حتى قتله وأهله:

لما اغتررت به أن قلت ذا ضعَفٍ ... رماك بالكيد والدهياء من كثَبِ

فـأدرك الــــوتـر مُسْتَغنٍ بـوحـدتـه عـن النَّصيـر ولـم يـسأم من الطلـبِ
مثـلُ الـضعيـفِ إذا أذكـى محارسهُ خـوف القـويِّ فلم يـظفـرهُ بـالحـرَبِ

.....

قال صاحب الكتاب: ويقال للأحقاد في القلوب مواقع موجعة ناكية، والألسن لا تصدق على القلوب، والقلب على القلب أعدل شهادة من اللسان.

قالت أعرابية تكذب منتحلاً ودَّها:

نبَّـى لِسانُكَ عــن ودِّ الضميـر بما لم يزكُ عندي وإن أطنبت في الحَلَفِ
القلبُ يعـرفُ ما في قلبِ صاحبـهِ بشاهـد منــــهُ زاكٍ غيـر ذي قَـرَفِ
والقلبُ عـدلٌ على قلبِ المُحبِّ له لا البثُّ بالزور عن سوءِ امرئٍ صَلِفِ

قـــال صاحب الكتاب: ويقال الأحقاد مخوفة حيث كانت وأشدها، وأخوفها ما كان في أنفس الملوك، لأن الملوك يدينون بالانتقام، ويرون الطلب بالوتر مكرمة وفخراً.

قـــال فـــي مثله سعدُ بن بشر بن عمرو بن مرثد فـــي طرفة حين وشى به عبد عمرو بن بشـــر بن مرثد إلى عمرو بن هند أنه هجاه، فكان من حيلة عمرو بن هند في قتله ما كان، وكان بشر بن عمرو بن مرثد زوج أخت طرفة، وكان طرفة قد هجاه أيضاً:

لا تـأمـنـنَّ أخــا حقـدٍ وإن سَلفَت بـه الليالــــي في جِـدٍّ ولا لعبِ
فأخوف الحقد حقدُ الملك نعلمَهُ في حيثُ أصبح من بُعدٍ ومن قـربِ
أرى الملوك وفي الأنباء موعظةٌ تـديـن لله بالإعـــــزاز والطلـبِ
بالــــوتر تعتـدُّه فخـراً ومكرمةً وذلـك النسب المشهـــور للعربِ

قال صاحب الكتـــاب: ويقال لا ينبغي للعاقل أن يغتر بسكون الحقد، فإنما الحقد في القلـــب مثل الجمر المكتنّ ما لم يجد حطباً، والحقـــد لا يزال يتطلع إلى العلل كما تبتغي النـــار الحطب، فإذا وجدته استعرت استعاراً، وكذلك الحقد إذا وجد فرصته اشتعل ولم يطفئه كلام ولا رفق ولا لين.

قـــال حَجْلُ بن نضلة في النُّعمان بن المنـــذر واغتراره بزيد بن عدي بن زيد ومكايدته إياه حتى حرّض عليه كسرى ففعل به ما فعل:

اغــتــرَّ أن قـــال قـــد بـــاخـــت شـــرارتـــهُ والحقدُ يكتنُّ مثل النـارِ في الحجرِ
حـتـى يـوافـي بـهـا جـزلاً فـيُـضـرِمُـهُ بالاشتعال اضطراماً ظاهر الشَّرَرِ
والحقد يكتنُّ مـا لـم يلق فرصتَهُ علـــى تطلُّعه مـن خفيـةِ الفكَرِ
فحين يعترض اللاتـي يطالبُها من حيثُ يمكنُ في عُسرٍ وفي يُسُرِ
جـدَّ اشـتـعـالاً فـلا رفـــقٌ ولا ملقٌ يُطفــي تَضَرُّمهُ ما جدَّ في الأثـرِ

قال صاحب الكتاب: ويقال أكيس الأقوام من لم يلتمس الأمر بالقتال ما وجد إلى غيره سبيلاً، فإن النفقة في الحرب من الأنفس، وسائرُ الأشياء النفقة فيها من الأموال لا من سواها.

قال جويس السدوسي:

لا تجعل الحرب ما تبدا بـــه أحداً إذا وجـــدت سـبـيـلاً غـيـرها أبـدا
فالحربُ سوقٌ، نُفوسُ الناس سلعتُها تُـشـرى وتُـنـفـق لا مـــالاً إذا وردا

قـــال صاحـــب الكتاب: ويقال لا تتهـــاون بالضعيف من أمر العـــداوة، فإن الحشيش الضعيف يجمع، فيفتل منه حبلاً وثيقاً، لو شُدَّ به فيل مغتلم أوثقه.

قـــال في مثله شمخ بن عوف الفزاري لحُذيفة بن بدر في تدريه على قيس بن زُهير بن جذيمة في مطالبته منه السبق وهو في مجاورته:

لا تَستهن بضعيفِ الأمـر تحقرُه مـن الـعـداوةِ فـي حـال مـن الـحـالِ
فكم ضعيفٍ تـأتَّـــى مثلهُ نفراً فـاسـتـنـزلـوا صـاغـراً ذا قــوةٍ عـالِ

قال صاحب الكتاب: ويقال الضرس المأكول لا يزال صاحبه منه في ألم حتى يقلعه.

قال معمر بن عمارة الأسلمي:

إذا كـنـت ذا ثـــوبٍ تُـشـان بلبسه فعُـريـانُ مـنـهُ أنـت فـي الـنـاسِ أعـذرُ

قال صاحب الكتاب: ويقال الطعام إذا غثت منه النفس، وجاشت، فالراحة منه قذفُه.

قال عرية بن غلباء الغساني:

أخٌ نـالـنـي منـــــهُ بغيظٍ تجرُّمِ لـديَّ أثـيـرٌ حـيـــثُ حـلَّ حـبـيـبُ
أرحـت بإبعـاديـه نفسي من الأذى بقذفيـه مجرى الـريـح وهـي هبوبُ

قــال صاحب الكتاب: ويقــال الاصطبار على الغربة والضنك فــي المعيشة خير من الخضوع للعدو الخسيس.

قال ابن عويمر بن الذيال النخعي:

لجوبٌ في البلاد بغير زادٍ وضنكٌ في المعيشةِ لا يزولُ
أخفُّ عليَّ من ذُلّي لوغدٍ خسيس حين أضرعُ يستطيلُ

قال صاحب الكتاب: ويقال الحازم لا يأمن عدوه على حال: فإنه إن كان بعيداً لم يأمن مغاورته، وإنْ كان قريباً لم يأمن مناجزته، وإنْ كان مطرداً لم يأمن كرَّته، وإنْ كان وحيداً لم يأمن مكره.

قال عنترة العبسي يوم الجون الكندي وأمر بطلبهم وهم مجتازون:

لا تأمننَّ عدواً كيف كان على قُرب من الدارِ أو بُعدٍ على حال
أكان مُنهزماً أو كان مُطرداً أو مفرداً كان أو ذا جحفلٍ عالِ
أو ناسكاً كان في طمرين بينهما شخصٌ ضئيلٌ أخو عُسرٍ وإقلال

قــال صاحب الكتاب: ويقال لكل حريق مطفــئ، فللنار الماء، وللسم الترياق، وللعشق الالتقاء، وللحزن الصبر، ونار الحقد لا يطفئها شيء.

قال ركاض الدُّبيري:

سأطفي حرارات الفؤاد من الهوى بغير التقاء حين تسنو لواهبهْ
كما ضرَّم النيران إدمان مشعل طفته بغير الماء قدماً ثواقبه
وأصبر للأحزان منك زنارها فإطفاؤها بالصبر ما جدَّ غالبه
فكيفَ بحقدٍ منك في القلبِ راسخٍ ولا شيءَ يُطفيه فقد عزَّ جانبه

قال صاحب الكتاب: ويقال من أقلعت عنه الحمى استراح قلبه، ومن وضع عنه الحمل الثقيل أراح متنه، ومن أمن عدوه أمن ليله وثلج صدره.

قال ركاض الدبيري أيضاً:

وفَدَّحني حِملٌ ثقيلٌ حملتُهُ من الحُبِّ لا تقوى عليه النوازلُ
وأسهر ليلي إنه عاد شائناً عدُوُّ أخلائي الذين أُنازلُ

فلما سلوتُ الحُبَّ ألقيت ثقلهُ | وثقلُ الهوى لا كان للمرء شاغلُ

قـــال صاحب الكتاب: ويقال العاقل وإنْ كان واثقـــاً بقوته ورأيه لا يحمله ذلك على أن يجنـــي على نفسه عداوة وبغضة، ولا يغترّ بعـــداوة ضعيف اتكالاً على ما عنده من القوة والـــرأي، كما أن الطبيب وإن كان عنده الترياق وأدوية السموم لا يحمله ما عنده من ذلك على شرب السم اتكالاً عليها.

قال حصين بن زُهير للربيع بن زياد حين فعل بأخيه قيس ما فعل من أخذ أدراعه:

إذا كُنتَ ذا رأيٍ وعقل وقـــوةٍ | علـــى ثقةٍ ألَّا تُنازع في خَطبِ
فلا تجتنِ البغضاء مـــن متقرِّبٍ | إليك وتستدعِ العـــداوة بالعتب
وإيـــاك لا تستضعفـــــن مُقَلَّلاً | لوهن الذي يبدي وبأسك في الحربِ
فـإن البصير الطبَّ لا يركب الذي | يُحاذرُ في الإمحال من صاحبٍ مُربي
فيشرب سُماً باتكالٍ علـــى الذي | لديه مـن الترياق أو محكم الطبِّ
ولا يلتبس يومـــــاً عليك فإنه | هـو العقلُ في بُعدٍ يُحاذر أو قربِ

قـــال صاحب الكتـــاب: ويقال إنما يستخرج ما عند الرجـــال ولاتهم، وما عند الجنود قادتهم، وما في الدين والتأويل علماؤه.

قال الحجاج لما أمر بقتل مُحرز بن لقيط متمثلاً:

خبرتك لمــــا كنت أنت رعيةً | فلم يخف عني منك جدٌ ولا هزْلُ
كما اختبر المكنونَ قائد عُصبةٍ | فلـم يعي عنـهُ من دفائنهم دَخلُ
فأصبحت ذا علم بك اليوم باطنٍ | كما علم التأويلَ ذو العلم لا أغلو
سأبلُغُ فيكَ الحقَّ بالعدل حاكماً | بما حدَّه فـي مثل أمثالك العدلُ

قال صاحب الكتاب: ويقال كثرة العمال إذا لم يكونوا مجزين مضرة بالعمل فإن العمل ليســ رجاؤه بالكثير منهم، ولكن بالقليل من صالحيهم، كالرجل الذي يحمل حجراً ثقيلاً فيجهـــد نفسه ولا يصيب به ثمناً، وآخر يحمل الياقوت فلا يثقله ولا يجهد نفسه ويصيب به أكثر من أمله.

قال لبيد بن ربيعة:

إذا كثر الإخــوانُ في العمل الذي ... تـحـاولـهُ فــي كـلِّ عـيـبٍ ومشهـدِ
ولـم تـك لـلإجـزاء فيـــه مُبالـغاً ... فـذاك مـع الإضــرار أفسـدُ مُفسـد
ولـكـن قـلـيلُ الـصالـحين بنُصحهم ... تُـتِـمُّ لـك الأعـمـال فــي كُـلِّ محفَـد

وقال عبد الحجر بن أمية بن أبي الصلت:

إذا حمل الصخر امـرؤٌ كـان حملهُ ... ثـقـيـلاً غـيـرَمـــا طـائـلِ الـرِّفـدِ
فـإن حَـمَـلَ التبـر العزيـز فإنـــه ... كـثـيـرُ خـفـيـفٌ مُـبـلـغٌ أسـعـد الـجـدِّ

قــال صاحب الكتاب: ويقال الرجل يحذره السلطان إذا كان قد أطيلت جفوته، أو كان شرهــا حريصاً أو كان أجرم جرماً مع نظراء له فعفي عنهم دونه، أو عُوقبوا جميعاً فبلغ منــه ما لم يبلغ منهم، أو كان قد أبلى بلاء حسنــاً مع نظراء له، ففُضلوا عليه في المنزلة والجاه، أو كان غير موثوق به في الدين، أو كان يخاف في شيء مما ينفعه عند السلطان ضــرراً، أو كان لعدو السلطان مُواداً، فكل هؤلاء ليس للسلطان حقيقاً بالاسترسال إليهم والثقة بهم والائتمان لهم.

قال المُسيب بن علس أعشى بني قيس بن ثعلبة:

لا تـأمـنـنَّ امــرءاً أورثــتَ مُهجتــه ... حـقـداً عليــك فـإن الـحُـرَّ ينتقِمُ
أطـلـت جـفـــوتـه والـمـرء ذو شـره ... مُستشعر الحرص حتى ناله العَدَمُ
وآخــراً كــان فـــي قــومٍ ذوي جُـرمٍ ... عـاقبـتـهُ دونـهـم جـوراً بما اجـتـرموا
أو كــان أبـلـى وأقـــوامٌ عـرفت لهُـم ... مـن دونـه فضلُ مـا أبـلـوا ومـا غنموا
أو كــان يـخـشـاك ضُـراً فـي منافعـهِ ... أو نـقـصـه مـن جـزيـلٍ حيـن يُقتسمُ
أو كــان لـيـس بـذي ديـنٍ وكــان إلـى ... أعـدائـكَ الـخـرزِ مـا تُصغي وتعتصمُ
لا تـأتـمنـهـــم ولا تـجـعـلـهُـمُ ثـقـةً ... فـيـمـا ألــمَّ وإن بـــروا وإن خـدمــوا

قال صاحب الكتاب: ويقال يؤتى الملك من ست خصال: من الحرمان والفتنة والهوى والفظاظــة والزمان والخُرق، فأما الحرمان فمن الأعــوان والنصحاء والساسة ومن أهل الــرأي والنجدة والأمانة، وأمــا الفتنة فبحرب الناس ووقوع الحــرب بينهم، وأما الهوى فالإغرام بالنساء واللهــو والصيد وما أشبه ذلك. وأما الفظاظة فالإفراط في الشدة حتى

يستعمل اللسان بالشتم واليد بالبطش في غير موضعه، وأما الزمان فيما يصيب الناس من نقص السنين والموتان، وأما الخرق فإعمال الشدة في موضع اللين وإمال اللين في موضع الشدة.

قال الأبرص، وهو أبو عبيد بن الأبرص، يعدِّد الخصال وغيرها في حجر بن عمرو أبي امرئ القيس بن حجر، ويحرض بني أسد على قتله:

علام نُطيع المُترف المَلِك الذي ... تردّى خلالاً كُلُّهنَّ مُشينُ
فأكبرها الحرمان والفتنة التي ... بها نال منا القهر وهو غير غبين
فلا وزراء يعرفون نصيحةً ... ولا خلَّ صدقٍ يعتريه أمينُ
ولا أهل رأيٍ لا ولا أهل نجدةٍ ... فيُعرَف منهم صاحبٌ وخدينُ
يسومُ بعزٍّ من أطاع بغلظةٍ ... ويُدني الذي يعصيه فهو قرينُ
ويشتدُّ في وقتٍ به اللين واجبٌ ... وحين يكون الشدُّ فهو يلين
وأُغرم بالنسوان فأحتقب التي ... هي العار والشنعاءُ حيثُ يكونُ
وبالسُّكر واللهو الذي هو سُبةٌ ... عليه وخزيٌ حيثُ حلَّ يشينُ
رُمينا به قحطاً وموتاً فقد أتت ... علينا سنونٌ بعدهُنَّ سنونُ
نُسامُ بخسفٍ لا يُناوى وليدهُ ... ومأتاة آفاتٍ لهنَّ فُنونُ
فكيف نرى الإبقاء لا كان مُترفاً ... عليه وقتلُ الظالمين يهون
بني أسد شدوا المآزر وأرحضوا ... بمقتله عار الحياة وصونوا
بتعجيله الأحسابَ فالمرءُ نُهزَةٌ ... لمفترضٍ دون الجميع رهينُ

قال صاحب الكتاب: ويقال إذا عرف الملك من الرعية والصحابة رجلاً قد ساواه في الرأي والهيبة والمنزلة والمال والتبع فليصرعه، فإنه إن لم يفعل به ذلك كان هو المصروع.

قال أبو داود الإيادي، واسمه جارية بن الحجاج لجذيمة الأبرش يحضه على قتل نديمه العبادي أحد الاثنين اللذين يضرب بهما المثل:

بَررت ولم يستأهل البِرَّ ساعةً ... دناءةُ نفسٍ في خمول من الذكرِ
وقدَّمته دون الأنام مُرفهاً ... تُرشِّحهُ في سرِّ أمرك والجهر

فأصبح ذا رأي وعلم وهيبة ومنزلةٍ في الناس سامية القدر
وحتى تراءته العُيون جلالةً وساواك في الأتباع والنَّهي والأمرِ
وقال بفعل لا يُردُّ مقالهُ وسطوة ذي بأسٍ تُزيِّنُ بالوفرِ
فلم يبقَ إلا أن يعضك عضةً فتصبح مسلوب التملك في سترِ
فإن لم تُغيِّرْ ما به فاحذر التي تخافُ فإن الموتَ يُدفَعُ بالحِذرِ

قال صاحب الكتاب: ويقال خير الإخوان أقلهم مصانعة في النصيحة.

قال بعض المتقدمين:

وخيرُ الأخلاءِ الصحيحُ إخاؤهُ ومن لم يُصانِع في نصيحةِ صاحبِ

قال وخير النساء الموافقَة.

قال كعب بن زهير:

وخيرُ نساء الدهر ما وافق الفتى وكان لها فهمٌ وعقلٌ يزينُها

قال: وخير الأعمال أحلاها عاقبة، وخير البر صلة الرحم، وخير الثناء ما كان على أفواه الأخيار.

قال عمر بن عبد العزيز لطُريح بن إسماعيل الثقفي: أنشدني أبياتاً يكون فيها نصح ومعتبر فأنشده:

وأفضل أعمال الفتى الزادُ للتي تدوم وتحلو لي عليها العواقبُ
وحُسْنُ ثنا الأبرار في كُلِّ محفلٍ يدوم له ما جدَّ في السيرِ راكبُ

قال صاحب الكتاب: يقال أشرف السلطنة ما لم يخالطها بطر.

قال عبيد الله بن قيس الرقيات في محمد بن مروان بن الحكم:

وزيَّنَ سُلطانَ الأميرِ مُحمَّدٍ خصالٌ هي المجدُ الذي ليس يُنكرُ
حياءٌ ودينٌ والتواضعُ للتي يُؤملُ فيها الفوزَ في يومِ يُحشَرُ
فلا بطرٌ في ملكه وتجبُّرٌ ولا كبرياءٌ منهُ تُخشى وتحذر

وقال عبيد الله أيضاً فيه:

مُلكُه مُلكُ قُوةٍ ليس فيه جبروتٌ يُرى ولا كبرياءُ

قال صاحب الكتاب: ويقال أغنى الأغنياء من لم يكن للحرص أسيراً.

قال عُبيد الله بن عمر في أخيه عبد الله:

غنيتَ فما أصبحت للحرص غانياً بحسنِ قنوعٍ والقنوعُ هو اليُسْرُ

قال صاحب الكتاب: ويقال خير الأصدقاء من ترك المزاح.

قال أبو كدام جدّ مِسعر بن كدام وروي لمِسعر في ابنِهِ كِدَام:

إني محضتك يا كِدامُ نصيحةً فاسمع مَقال أبٍ عليك شفيق

أما المزاحُ مع المِراءِ فدعهما خُلقانِ لا أرضاهما لصديقِ

إني بلوتها فلم أحمدْهُمَا لمجاورٍ جارٍ ولا لرفيقِ

قال صاحب الكتاب: ويقال خير الأخلاق ما كان أعونها على الورع.

قال عبيد الله بن قيس الرقيات في مصعب بن الزبير:

له خُلقٌ يُنزِّهُهُ كريمٌ عن الفحشاء والفعل المعيبِ

وفيه سماحةٌ ووقارُ هديٍ مع العلم المُزين للأديبِ

وأحيى من مُخدرةٍ حياءً وأشجعُ من أسامةَ في الحروب

قال صاحب الكتاب: ويقال لا تعلن عقوبة من لم يعلن ذنبه، فإن لكل ذنب عقوبة، فلذنب السر عقوبة السر، ولذنب الإعلان عقوبة الإعلان.

قال الفرزدق:

أسرَّ فعاقبتهُ خفيةً ومثلُك في الحكمِ لا يجهلُ

وأعلن ذنباً فعاقبتهُ علانيةً فعل من يعْدِلُ

قال صاحب الكتاب: ويقال السلطان إذا كان صالحاً ووراءه وزراء سوء منعت الخاصة خيره والعامة عدله، مثل الماء الصافي العذب فيه التماسيح فلا يستطيع أحد دخوله والاستسقاء منه وإنْ كان محتاجاً.

قال الفرزدق أيضاً:

لئن كُنت مَلْكاً ذا صلاحٍ مُطهَّراً لمن وزراء السوء أنت معيبُ
أليس الذي تختصُّه غيرَ آيب بخيرٍ ولا راجٍ جَداك غريبُ
ولا العدلُ ترجوه الأنام فما لنا إلى غيرِ باري الخلق فيك مُجيبُ

وقال جرير لابن عمر بن عبد العزيز:

لئن كنت ممنوعاً نوالك إنه ليحرمنيه ظالمٌ وحسودُ
كما حرم الرُوّادُ مرتعَ روضةٍ حمت سُبلها من أن تُرام أسودُ

قال صاحب الكتاب: ويقال يصيب الملك الظفر بالحزم والحزم بإجالة الرأي والرأي بتحصين الأسرار.

قال أمية بن أبي الصلت:

بالحزمِ تظفرُ قبل البأس والجلد والحزم بالرأي تجنيه مدى الأبدِ
والرأي تحصينُ أسرار ترومُ بها إدراك حاجك في قربٍ وفي بُعدِ

أخذ هذا المتنبي فقال:

الرأي قبلَ شجاعة الشُّجعانِ هو أولٌ وهي المحلُّ الثاني
فإذا هُما اجتمعا لنفسٍ حُرَّةٍ بلغت من العلياءِ كُلَّ مكانِ

قال صاحب الكتاب: يُطلع على أسرار الملوك من قبل أربعة وجوه: من قبل النساء أو من قبل صاحب الرأي، أو من قبل الحشم، أو من الرسل المستعلمين الخبر.

قال القطامي:

فحصِّنِ السِّرَّ عن قومٍ ذوي ثقةٍ من النساءِ وعن ذي الرأي والحشمِ

قال صاحب الكتاب: ويقال من حصَّن سرَّه كان له من تحصينه أمران: إما ظفر بما يريد وإما السلامة من عيبه وضرره، إن أخطأه ما كان يؤمِّل من الظفر.

قال عبيد بن الأبرص الأسدي:

أحصِّن سري فالسلامةُ سترهُ من العيب إن أخطأتُ ما كنتُ أطلبُ
فإن أنا لم أخطئْ وكنت مُظفراً فسترُ الذي قد كان مِني أصوبُ

.....

قــال صاحب الكتاب: ويقال لا يطمعن ذو الكبر فـــي الثناء الحسن، ولا ذو الخب في كثــرة الصديق، ولا السيئ الأدب في الشرف، ولا الشحيح في البر، ولا الحريص في قلة الذنوب، ولا الملك المختال المتهاون في ثبات ملكه.

قال أعشى باهلة:

تــردّى بثـــوب الكبـر نوكـاً وضلّة ... ويطمـع فـي حسن الثنـاء حميدُ
أخـو الخبَّ يـرجـو أن أكـون وديـدهُ ... وهـل لأخــي خـبٍّ يـكـونُ وديـدُ
ولـم يـكُ بـالمختـار لـلأدب الذي ... هـو الشـرفُ المـذكـور حيـن يبيدُ
نفى الحـرص عنـهُ واستقلَّ وإنـه ... من الحـوب عـاري المنكبين رشيدُ
وأي ضنيـــنٍ يستحقُّ مبـرّةً ... وأيُّ ضنيـن حيـــث كـان يسود
وإنـك للمختــال أبـدى تهـاونـاً ... فـأخلـق مُلكـاً كـان وهـــو جـديـدُ

قــال صاحب الكتاب: ويقــال إذا لم يكن في مملكة الملك قرة أعين رعيته، فمثله كمثل زنمة العنز التي تصيبها السخلة، فلا تجد فيها شيئاً من الخير.

قال عبد الرحمن بن حسان بن ثابت:

إذا كُنت ذا ملكٍ ولـم تُسد طائلاً ... إلـيـنـا وكُـنـا مــــن رعيتـكَ اللُّبَّا
نـؤمـلُ يـومـاً بعـد يـــوم ونرتجي ... لفـائت أمــرٍ منـــك أعجـزنـا قُـربا
فنحنُ رضيـعُ العنـزِ مَصَّ زنـامـةً ... وأنّــى لـهُ خيـرٌ وقـد أخطـأ الشخبا

قال صاحب الكتاب: ويقال أمور الملك كبيرة ومن يحتاج إليه فيها من العمال والأعوان مثل ذلــك، ومن يجتمع فيه منهــم النصيحة وأصالة الرأي والعفاف قليل، والسبيل في ذلك معرفته بهم، ثم يتفقد أعمالهم وأمورهم حتى لا يخفى عليه إحسان محسن ولا إساءة مسيء، ثم عليه بعــد ذلك أن لا يترك محسنــاً ولا مسيئاً بغير جزاء، ولا يقر عاجزاً على عجزه، فإنه إن صنع ذلك تهاون المحسن واجترأ المسيء وتأنّى العاجز، ففسد الأمر وضاع العمل.

قال سليمان بن هشام بن عبد الملك في الوليد بن يزيد بن عبد الملك حين استُخلف:

حـويتَ من المُلك الكثير وأهلـه ... وتحتـاج في أشغالـه مـن يُعـاونُ
فـأبّـب بِنـا إن كنت تعلــم أننـا ... ذوو النُّصح والآراء فيما نُدايـن

ونحـــن قـليـلٌ والـعـفـافُ شِـعـارنـا — فـذلـك حـظٌ عنــــد مثلك زائـن
تـفـقّدْ بنـا الأعـمــــال تبـدُ جليةً — إسـاءاتُـنـا فـي خـفـيـةٍ والمحاسنُ
فجـازأخـا الإحسـان منـا بفعله — وذا الشين عـاقبْ بـالـذي هـو شائن
وذا العجـز لا تُقـرزعلى العجـزإنـهُ — ضـيـــاعٌ إذا أقـررتـه وتـهـاونُ
فـيـزداد ذو العجـز الركيك تـأنيـاً — ويـفـسـد مـنـهُ الأمـرُ حـين يُـلاينُ
علـــى أننـا لا نستطيع بحيلةٍ — ولا قـــدرةٍ رفـع الــذي هـو كـائن

قـــال صاحب الكتاب: ويقال خصال ثلاثة يزداد بها ما بين الإخوان لطفاً واسترسالاً: منها الزيارة في الرحال والمؤاكلة والنظر إلى الحشم والأهل.

قـــال مطيع بن إياس وكان صفي يحيى بن زياد الحارثي وكان أحد أهل الأدب والعلم في زمانه:

أزور أخــي فـي رحلـهِ ويـزورني — مُـلاطـفـةً منـــا وحُـسـن وِصـالِ
ونطـرح فيمـا بيننـا حشمة الألى — تـعـاطـــوا وداداً لا يـتـم بـحـالِ
فيـأكلُ مـن أكـلـي ويـشـربُ مشربي — ويـسـعـى بسعيي نـاصـراً ويـوالـي
فـروحـــي لـه رُوحٌ ومـهـجـةُ نفسهِ — كـمـهـجـة نفسي فـي جميع خلالي

قال صاحب الكتاب: ويقال لا يكثر الرجل على إخوانه حمل المؤونات فيبرمهم ويؤذيهم، فإن عجل البقرة إذا أكثر مصها، فأفرط فيه ضربته برجلها حتى تنفيه عنها، وتطرده.

قال أبو طالب بن عبد المطلب:

إنّـكَ إنْ كَـلَّفـتَني مـا لـــمْ أطقْ — سـاءَكَ مـا سَـرَّكَ منـي مـنْ خُلُقْ

قال صاحب الكتاب: يقال الصديق صديقان: صديق طباع وصديق اضطرار، وكلاهما يلتمـس المنافع ويحترس من المضار. فأما المطبـوع منهما فموثوق به على كل حالاته، وأمـا المضطر إليـه منهما فله حالات يُسترسل إليه فيها، وحـالات يتقى فيها، فلا يزال يرتهن منه بعض حاجاته ببعض ما يبقى من الحاجة إليه.

قال مسكين الدارمي:

تـعـلّمْ بـأنَّ الأصدقــــاء ثلاثةٌ — ومــا كُـلٌّ مـن آخـيـتـهُ بـصـديـق
وأصـفـاهُـمُ وداً أخـو الطبع منهم — وأثـبـتـهـم فـــي وحـــدةٍ وفـريـق

فذلك موثوقٌ به في أموره | وفي كُلّ ما حال أعزُّ وثيق
وأكذبهم وداً أخو الكأس إنه | صديق صبوح دائم وغبوقِ
وبينهما المُضطرٌّ يلتمس التي | جميعهم فيها بِكُلِّ طريقِ
فذاك تُدانيه فتدنيه مرّةً | وتجفوه أخرى منك فعل رفيق
تُكافيه في الحالات ما كان يرتجي | وتحذرُ منه القرب عند مضيق
وكلهم في طبعهِ يحذَرُ التي | تضرُّ ويرجو النَّفع كلَّ شروقِ

قال صاحب الكتاب: ويقال من اتخذ صديقاً وأضاع رَبَّ صداقته حرم مسرة الإخاء وييئس من منفعة الإخوان.

قال مسكين الدارمي أيضاً:

أخذتَ صديقاً طارفاً وأضعتني | تليداً وهل يزكو الطريفُ ويثمرُ
فمن ذا الذي بعدي يرجِّيكَ نافعاً | ولم يُبد بأساً منك في حيثُ تصدرُ

قال صاحب الكتاب: ويقال نعم العون على تسلية الهموم وتسكين النفس عند البلاء لقاء الأخ أخاه وإفضاء كل منهما بسرّه إلى صاحبه.

قال ابن ميادة:

أُعينُ أخي في كُلِّ أمرٍ يُريدُهُ | إذا ما التقينا في الذي هُو ذاكرُهْ
وأفشي إليه السِّرَّ فيما ينوبني | فتسكن نفسي حين فيه أُناظره
فيا لك عوناً ما يكون التقاؤنا | على الهمِّ تُسليه الطويلِ يُخامره

قال صاحب الكتاب: ويقال من لم يركب الأهوال لم ينل الرغائب ومن ترك الأمر الذي لعله أن يبلغه حاجته مخافة ما لعله يوقاه فليس ينال جسيماً.

قال عروة العبسي:

إذا المرءُ لم يقدم على الهول لم ينل | رغائب دُنياه وإن كان حازما
ومن ترك الأمر الذي علَّه به | إذا جد فيه مبلغ الحاج سالما
مخافة أمرٍ علَّهُ أن يكيده | فليس بذي أوبٍ مدى الدَّهرِ غانما

.....

قال صاحـــب الكتاب: ويقال المال وسائر متاع الدنيا سريـــع إقباله إذا أقبل، سريع ذهابه إذا ذهب، مثل الكرة التي هي سريع ارتفاعها سريع وقوعها.

قال الراعي:

إذا أقبـلَ الـمـالُ الـسَّـوام وغـيـرُهُ فـتَـثـمـيـرُهُ مـن لحظـةِ العيـن أسـرعُ
وإن هُـو ولَّـــى مُـدبـراً فـفـنـاؤهُ وشيكاً من التثميـر أرجـى وأنجـعُ

قـــال صاحب الكتاب: ويقال لا يزال المرء مستمراً ما لم يعثر، فإذا عثر مرة في جادة لج به العثار ولو مشى في جدد.

قال حمَّاد عجرد:

عـثـرتَ وكـنـتَ الـمـرءَ يحسُنُ هديـهُ فـأنـتَ مَـلـومٌ حـيـثُ كـنـتَ مُـغـضَّـضُ
فـأنـت ولـــو أعـمـلـت ليلك قـائـمـاً علـــى عـثـرةٍ لا تـسـتـمـرُّ فـتـنـهـضُ

قال صاحب الكتاب: ويقال من غالب الملك المصنوع له الحازم الأريب الذي لا تبطره السراء ولا تدهشه الضراء فحينه يحدوه إلى ذلك.

قالت ليلى الأخيلية لعبد الرحمن بن الأشعث في محاربته الحجاج:

حـــداكَ الـحـيـنُ أنْ غـالـبـتَ مَـلْـكـاً أريـــبـــاً ذا مُـخـاتـلـــةٍ وحـــــزمِ
ومـصـنـوعـــــاً لـــه فـيـمـا أتـــاهُ إلـــى الأمـــلاكِ مـن وتْـــرٍ وغـــمِّ
فـدونـكـهـا فـــذقْ كـأســاً قـتـــولاً عـلــى طـعـمـيـن مـمـقـورٍ وسـمِّ

قـــال صاحب الكتاب: ويقال معاداة الملـــوك كالسيّل بالليل لا تدري من أين يأتيك ولا كيف تتقيه.

قال بعض التغلبيين في جساس بن مرة:

ستعلم من عاديتَ إذ أنتَ جـاهـلٌ وأيُّ فـريـقـيـــــنـا أعـــزُّ وأقـــدمُ
ألسنا كبحـرٍ فاضَ ليلاً كمثـلِ ما لـيـالـيَ قـابـــوس يـجـورُ ويـظـلـمُ
فلم يُـدرَ من أي الـنـواحي رَمَـتْ بنا إلـيـه الـنَّـواحـي وهـو خـزيـانُ مُـفْـحَـمُ
وإن لـــم يـنـلـكُم مِثلُها غِـبَّ مصدرٍ فـنـحـــنُ إذاً مـنـكـم أعـــقُّ وأظـلـمُ

قال صاحب الكتاب: ويقال ويل لمن ابتلي بصحبة الملوك الذين لا يكرم عليهم صاحبهم إلا أن يطمعوا منه في غنى أو يحتاجوا إليه، فعند ذلك يقربونه ويكرمونه، فإذا قضوا منه حاجتهم فلا ود ولا إخاء، لا البلاء مجزيٌّ ولا الذنب معفوٌّ عنه له.

قال في مثله عمران بن حِطان في عبد بن ذُهْل الدّارمي وكان مع الحجاج:

تُصاحِبُ من لا يستقلُّ برأيه ... وإن كنت ذا بأسٍ ورأيٍ مُجربِ

ومن هو لاهٍ عنك حتى تسومهُ ... بخسفٍ صغيرٍ مثلهُ في المُركّبِ

فيطمع أو يحتاج منك إلى الذي ... يذُبُّ ويُغني عنهُ في كلِّ مذهبِ

ففي مثل هذا لنْ تزال مُكرّماً ... بأحسن نَشرٍ عنده وتقرُّبِ

وعند تقاضي حاجةٍ فمُباينٌ ... يراك بعينِ الشانئ المُتَعَتِّبِ

فإن تُبلِ لا يُجزي بخيرٍ وإن تَكُنْ ... صحيحاً فمنسوبٌ إلى غيرِ أحربِ

فأمسك عليك الصاحب الصدقَ والذي ... يواسيكَ فيما نابَ غيرَ مُؤنِّبِ

قال صاحب الكتاب : ويقال أغبط الناس أكثرهم مستجيراً وسائلاً منجّحاً.

قال جرير بن الخطفي في خارجة بن عيينة بن حصن الفزاري:

ولِمْ لا تكونُ الفردَ والسَّيِّدَ الذي ... إليه تناهى الجودُ والبأسُ والفخْرُ

وسائلُكَ المُعْتَرُّ أنجَحَ سائلٍ ... وجارُكَ في أمْنٍ يُجيرُ بِهِ الدَّهْرُ

قال صاحب الكتاب: ويقال لا يعدُّ غنياً من لم يشارك في ماله، ولا يعد عيشاً ما عيش في بغضة وسوء ثناء.

قال جرير بن الخطفي أيضاً:

إذا كُنت ذا مالٍ ضنيناً ببذله ... فأنت فقيرٌ حيثُ زلتَ من الأرضِ

وإن كُنت في عيشٍ فليسَ بعيشةٍ ... إذا كنت مشؤوم الخلائق والعرضِ

❀ ❀ ❀

المصادر والمراجع

١- الأصمعي، الأصمعيات. تح: أحمد محمد شاكر وهارون، دار المعارف، ط٥، القاهرة.

٢- البحتري، ديوان البحتري، أربعة أجزاء، تحقيق: حسن كامل الصيرفي، دار المعارف، القاهرة.

٣- الحطيئة، ديوان الحطيئة. تحقيق: د.نعمان محمد أمين، مطبعة الخانجي، مطبعة المدني، ط١، القاهرة، ١٩٨٧م.

٤- سعيد، نفوسة زكريا ، خرافات لافونتين في الأدب العربي،مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية.

٥- سلطان، د.جميل، مستهل الآداب، ط٢، للخامس، المكتبة الهاشمية، مطبعة الترقي، دمشق، ١٩٧٣م.

٦- شكر، شاكر هادي، الحيوان في الأدب العربي، ثلاثة أجزاء، مكتبة النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٥م.

٧- الصولي، أبو بكر، الأوراق، عني بجمعه: هواررث. ج. دن.بلا.

٨- العاني، زكي ذاكر، شعر ربيعة الرقي، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٠م.

٩- الفراهيــدي، المنظومة النحوية للخليل بن أحمد الفراهيدي، تــح: د.أحمد عقيقي، ط١، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ٢٠٠٠م.

١٠- الفرزدق، ديوان الفرزدق،جزآن، دار صادر، بيروت، ١٩٦٦م.

١١- النابغة الذبياني، ديوان النابغة الذبياني، صنعة ابن السكيت، تحقيق: د.شكري فيصل، دار الفكر، دمشق، بلا.

١٢- ابــن الهبارية، أبو يعلى علي بن أحمد، كتاب نتائج الفطنة في نظم كليلة ودمنة، هذبه: نعمة الأسمر، المطبعة اللبنانية، بيروت، ١٩٠٠م.

١٣- اليمنـــي، أبـــو عبد الله محمد بن حسين، مضاهاة أشعار كليلة ودمنة بما أشبهها من أشعار العرب، تح: د.محمد يوسف نجم، دار الثقافة، بيروت، مطبعة عيتاني الجديدة، ١٩٦١م.